

الجزء الثاني

من مجموعة الحواشي البهية * على شرح العقائد النسفية *

﴿ للعلامة الثاني * سعد الدين التفتازاني ﴾

المشتملة على حاشية العلامة المحقق ﴿ قول أحمد على الحياي ﴾ مع منواتها

وعلى حاشية المحقق المرعشي على ﴿ قول أحمد والحياي ﴾ مع منواتها

وعلى حاشية العلامة عصام الدين مع حاشيتها (ولي الدين

والكفوي) وعلى حاشية المحقق شجاع الدين

الرومي على الحياي وعلى حاشية

المحقق محمد الشريف على

الحياي أيضا

﴿ تنبيه ﴾

ليعلم ان الترتيب هكذا (أولا) حاشية قول أحمد في الصلب مع منواتها

وبهامشها المرعشي مع منواته أيضا كل منهما مفصول بجدول وموافق

في البحث * وثانيا بعد اتمام ما ذكر تأني حاشية العصام وحدها في الصلب

وبهامشها حاشيتان عليها * احدهما لولي الدين * وثانيتهما للكفوي

مفصولتان بالجدول * وثالثا بعد اتمامها تأني حاشية شجاع

الدين وبهامشها حاشية محمد الشريف

﴿ تنبيه ﴾

مرعشي على قول احمد والخيالي
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خير الكلام وعلى رسوله الصلاة والسلام (وبعد) فيقول البائس الفقير (محمد المرعشي) الملقب بساجقي زاده * أكرمه الله بالفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة * لما وليت تدريس الشعبانية بحلب المحروسة في قريب من تمام ألف ومائة بعد الهجرة النبوية صدر من قلبي تسويدات على الحاشيتين (للمولي الخيالي ولقول أحمد) أول مرة من التدريس من غير سبق الدرس على أحد (ثم) لما رجعت الى بلدي اتفق لي تدريسها مرة أخرى فصدر من القلم تسويدات أخرى عليهما ولما لم يتيسر لي ترتيبها وتبينها أرسلتها الى الفاضل الذكي عبد الرحمن العتاني المستفيد سابقاً مني ليرتها ويبيضا فقلها الى قراطين ثم أرسلها الى فظرت اليها فرأيت انه رتبها أحسن ترتيب جزاء الله خيرا وبارك عليه فيها وعلى جميع من أحبا وأرادها . لكنه لم يزد عليها ولم ينقص منها ولم يغير الفاظها فاعذروني ثم اعذروني في السهو والخطأ اذ قلنا نخلو عنها مسودة وكان بين الفراغ من التسويد وبين هذا الترتيب قريب من عشرين سنة . (وهذا) أوان كبر سني ووهن العظم مني ودنو الانحلال الى دار القرار والوقوف (٢) بين يدي الملك الجبار وما وجدت الدنيا الا لاما ولها * فيالهي على

حاشية قول احمد على الخيالي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحانك اللهم (١) وبحمدك على آلائك * وصلاة على أفضل انبيائك وخير أصفائك

(١) ومعنى سبحانك انزه ثنيتها لك وأبعدك من السوء وأصفك بالبراءة عن جميع ما لا يليق بذاتك وصفاتك واسمائك وأفعالك من الشريك والظير والولد وسائر النقائص وجميع سمات الحدوث (منه)

رحمته تسكن روعتي لحسي الله ونعم الوكيل * على الله توكلت * وصرحت باسم الخيالي (وبحمدك)
واضمرت قول أحمد (قوله سبحانك اللهم) قال بعض الافاضل (١) في تفسيره أي انزهك اللهم تنزيهاً أشار به الى أن سبحانك من قبيل حذف الفعل وإضافة المصدر الى مفعول الفعل المحذوف وهو السكاف هنا (و) هكذا قوله تعالى كتاب الله عليكم وقوله فضرب الرقاب أصل الاول كتب الله ذلك كتاباً حذف الفعل وأقيم المصدر مقامه ثم أضيف الى فاعل الفعل المحذوف وأصل الثاني اضربوا الرقاب ضرباً على ما أشار اليه البيضاوي وفي ذكر التسييح براعة الاستهلال لانه بمعنى التنزيه وهو مما يبحث عنه في علم الكلام وكذا في ذكر الله تعالى لانه يبحث فيه عن ذاته وصفاته وكذا في ذكره على طريق الخطاب لانه لمتين وهو بعد المعرفة وهو في علم الكلام (وكذا) في ذكر الحمد لانه اظهار الصفات الكمالية (وكذا) في ذكر النبي لانه يبحث فيه عن أحواله (وكذا) في ذكر الآل والاصحاب لانه يبحث فيه عن أحوالهم كما في مبحث الامامة (وكذا) في ذكر القهر والنصرة لان في الكلام قهراً للفرق الضالة ونصرة لاهل السنة (قوله وبحمدك) قال بعض الافاضل (٢) الواو في

فانت العمر في الهوى *
المعاصي شتتت أسري وأثقلت
ظهري وأدبر ريماني عمري
وأصفرت الشمس وقرب
المسا وما أخذت زاداً من
سوق الدنيا للسفر المظلم
والهول العظيم فيا أسفاه
ويا حزناه فمن أفقر مني
الى الله أنهض اليه بقلب
حزين وأقوم مقام سائل
مسكين أشكو اليه فاقني
وغربني ثم حيرني واقطع
قوتي لعله يرحمني * وسعة

وبحمدك للحال تقديره أصبح ملتباً بحمدي لك (وفيه) ان المراد لا يحتاج الى الواو الا ان يقال التقدير وأنا أتلبس بحمدك الا انه عبر بالفرد لوقوع الجملة هنا موقفه (ان قلت) تجب مقارنة زمان الحال لزمان وقوع مضمون الفعل المقيد بالحال كما صرح به في المطول ومعنى التسييح التنزيه أي نسبته تعالى الى الزاخرة والحمد هو التشاء باللسان فكيف يحصلان في زمان واحد واللسان لا يتكلم بشيئين معا (قلت) يجوز ان يكون التسييح بالقلب أو ان يراد بالحمد وجوبه ولباقته وتمكن المقارنة (ثم) ان في كون الواو للحال احتمال كون الحمد مضافا الى الفاعل على انه يراد من الحمد ما يوجب من التوفيق (١) ونحوه وحكم بعدم ملائمة هذا الوجه لقول المحشي على آلائك (و ذكر) احتمال كون الواو لعطف الجملة على الجملة أي وأتلبس بحمدك وحكم بان هذا الوجه يتمشى على ظاهره (أقول) هذا عجيب منه لان الواو اذا كانت للعطف فالحمد يحتمل أيضاً ان يكون مضافا الى الفاعل وهو أيضاً لا يلائم قول المحشي على آلائك . (والحاصل) ان هنا أربعة احتمالات لان الواو اما للحال أو للعطف وعلى كل تقدير فالحمد اما مضاف الى الفاعل أو الى المفعول ففي الصورتين منها انتفت الملائمة (فان قلت) المطلوب في أوائل الكتب الحمد لا مثقال الحديث المشهور فلم بدأ المحشي بالتسييح و جعل الحمد تبعاً وقيداً له (قلت) التسييح وصفه تعالى بالجليل فهو حمد (وانما) قيد بالحمد على آلائه التي من جملتها التوفيق للتسييح ذكرنا السنة ودفعاً للمجب (وحاصله) الاعتراف بان التسييح اسمة من نعمه وليس من نقدي ولذا استتبع الحمد عليه فان (قلت) لم يحصل من قوله سبحانه مع فعله المقدر الا الاخبار عن نفسه بانه ينزحه تعالى وينسبه الى الزاخرة ولم يحصل منه وصفه تعالى بالجليل (قلت) بل حصل لان نسبته تعالى الى الزاخرة (٣) يتوقف على كونه موصوفاً بالزاخرة

فيدل التنزيه على انصافه
تعالى بالزاخرة بطريق
اقتضاء النص وهو عند
الاصولين دلالة اللفظ

وعلى آله وأصحابه قاهري أعدائك وناصري أويسائك * والتابعين بالاحسان لا أولئك *
(قوله الحمد استأمله) الحمد هو وصف المختار بالجليل مطلقاً على الجليل الاختياري من
نعمة وغيرها باللسان على جهة التنظيم

على اللازم المتقدم (قوله وصف المختار) قال بعض الافاضلة من اضافة المصدر الى المفعول أقول يحتمل ان يكون من اضافته الى الفاعل وعلى التقديرين لاجابة الى ذكر المضاف اليه اما على الاول فلا نفاه من قوله على الجليل الاختياري وأما على الثاني فن قوله على جهة التنظيم (قوله بالجليل مطلقاً) أي اختياري أو لا والباء صلة الوصف (٢) فالمراد من الجليل هنا المحدود به وموصوفه النعت أو الشيء (قوله على الجليل الاختياري) لعل على التعليل بمعنى اللام كما ذكره ابن هشام في معني اللبيب في قوله تعالى وتكبروا الله على ما هداكم أي لهديته اياكم

(١) وتوضيحه انه اما ان يراد من الحمد ما يوجب ثم يعتبر اضافته الى الكاف فيراد من الحمد حمد أي حامد كان ما يوجب فيكون المعنى وبآلائك لان الموجب للحمد وان كان أعم لكل بقرينة التلبس بخص بالآلاء الواصلة الى العبد أو يراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار اضافته الى الكاف فيراد من حمده تعالى ما يوجبه يعني ما يسبب له لان الله يحمد على جميل نفسه وعلى جميل غيره لكن يخص أيضاً ذلك السبب بقرينة التلبس بالآلاء فيكون المعنى وبالآلاء أو يراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار تعلق قوله على آلائك فيلي الاولين لا يصح تعلق قوله على آلائك بالحمد وأما على الثالث فيصح لكن يكون المعنى حينئذ وبموجب حمدك الواقع على آلائك وذلك الموجب هو الآلاء ههنا فيكون حاصل المعنى وبالآلاء كما في الثاني لكن التبادر من ذكر الآلاء ان الموجب غيرها مع انه عنها في الكلام ركابة فالاولى حينئذ ترك قوله على آلائك ثم انه لما كان له وجه صحة لم يحكم بفساده ولما فيه من الركابة حكم بعدم ملايمته (منه) (قوله ما يوجب) أي يوجب حمده تعالى على عبده وهو الذي حصل في العبد من الجليل لكونه موقفاً لعبادة أو التقوى والمراد هنا التوفيق للتسييح تأمل (م)
(٢) لا يبية فلا يكون قوله على الجليل الاختياري مستدركا (م)

(قوله قال صاحب الكشف) اهـ (لعل) الفرض من نقله اثبات عموم الحمد عليه للنعمة وغيرها لانه محل خفاء وان لم يصرح به في عامة التعاريف (وما) ذكر الشكر في النقل فلزيادة الفائدة ثم ان مراد صاحب الكشف من ذنبك التعريفين تمييز الحمد عن الشكر وبالعكس لا التعريف الجامع للمانع ولذا ترك فيها بعض القيود اللازمة أو المراد منها الحمد كما هو الظاهر في الثاني (قوله يعني ان الشكر الخ) أي يريد من قوله وأما الشكر الخ هذا وانما صحت الارادة لان قوله وأما الشكر الخ يشعر بان الشكر يوافق الحمد الا في خصوص متعلقه بالنعمة وعموم مورده من الثلاثة فيعتبر فيه ما يمتدح في الحمد من الانباء عن التعظيم الدال عليه الثناء لانه قول بنبي عن التعظيم لانه انما يخالفه في الاختصاص بالقول دون الانباء عن التعظيم ولما كان مبتدأ عن التعظيم ثبت انه فعل جميل ولما اعتبر في الحمد كون الجليل اختياريا اعتبر في الشكر أيضاً (قوله من ظاهر سوق كلام صاحب الكشف) يعني من جماعها أخوين وجمعها في تعريف واحد أتم لفظ الظاهر لاحتمال انه جعلها أخوين لاتحادها في أكثر الوجوه بخلاف الشكر وان التعريف لبيان القدر المشترك (١) على ما هو شأن المقول في جواب ماها لا بيان تمام الماهية من كل منهما أو لاحتمال التساوي على ما قبل (قوله فان العرب تمدح بالجمال) أي تستعمل لفظ المدح في الوصف بالجمال أو سبب الجمال لانها (٤) تنفي به أو بسببه لجواز ان لا يسمونه مدحا فلا يفيد المطلوب على ان ارادة (المعنى)

قال صاحب الكشف بعد ما قال الحمد هو الثناء والنداء على الجليل من نعمة وغيرها (١) وأما الشكر فملى النعمة خاصة وهو بالقلب واللسان والجوارح يعني ان الشكر هو الفعل الجليل الذي ينبي عن تعظيم الممتدح المختار في مقابلة الجليل الاختياري الذي هو الانعام خاصة سواء كان فعل لسان أو الحن أو الاركان * وأما المدح فرادف للحمد على ما يستفاد من ظاهر سوق كلام صاحب الكشف حيث قال الحمد والمدح أخوان وهو الثناء والنداء على الجليل من نعمة وغيرها وان كان قد قيل ان المراد التساوي (٢) لا الترادف والا كثرون فرقوا بان المدح يتم بالفعل الاختياري وغيره فيكون معناه وصف الشيء بالجميل مطاباً على الجليل مطلقاً بخلاف الحمد فان العرب تمدح بالجمال وصباحة الوجه ويقال مدحت اللؤلؤة على صفاتها وقال صاحب الكشف في (١) أي ولما فسر الحمد وكان الشكر قريباً منه في المعنى وقرباً له في الاستعمال فكان هناك مظنة ان يقع في ذهن السامع أن الشكر مرادف للحمد فأورد كلمة أما دفماً لذلك التوهم (منه) (٢) التساوي بين الشيئين هو اتفاقهما في الصدق واختلافهما في المفهوم والترادف هو الاتفاق في المفهوم أيضاً (منه)

الاخير (٢) تنويف على ثبوت المدح فيه بمصادرة فتأمل فانه دقيق . (ثم) ان المتبادر من البناء في قوله بالجمال الصلة كما (صرح) (٣) به في نظيره فيكون اثباتاً لعموم المدح به (لكن) لا يناسب اذ لانزاع في عموم المدح بالغير الاختياري كالحمود به بل النزاع في عموم المدح عليه فيناسب حملها على السببية (فلو)

قال (على الجمال لكان أظهر) قوله ويقال مدحت اللؤلؤة (في) بعض (ويكون) النسخ بالواو العاطفة (وفي) بعضها بتركها والاول أولى لاشارة الثاني كونه اثباتاً لما قبله (وليس) كذلك بل هو دليل مستقل على عموم المدح لان مدح اللؤلؤة على صفاتها ليس مدحا على الجمال وصباحة الوجه (قوله وقال صاحب الكشف في موضع آخر :) هذا رد للاكثرين ومنع لدعاهم والسند قوله كل ذي لب و (لكن) الفعل في قوله لا يمدح بغير فعله ان حمل على ما عرفت في التعريفات من انه الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير كالهبة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعاً يخص الاختياري (٤) ويكون للسند مساوياً للنفع

(١) حينئذ براد في تعريف الحمد تعميم الاختياري وفي تعريف المدح تعميم للاختياري وغيره (منه) (٢) لان ارادة المعنى الاخير من لفظ تمدح يتوقف على كون معنى المدح الثناء بالجميل مطلقاً اختيارياً أولاً وهو أول المسئلة (منه) (٣) على بناء المجهول والمصرح الخاضع الى على التهذيب في الوصف بالجميل ويقوم أيضاً من تقديم أبي الفتح في حاشية التهذيب الصلة على السببية (منه) (٤) قوله يخص الاختياري ووجهه ان المتبادر من التأثير الاختياري والتعاريف يجب حملها على المتبادر الظاهر وكما قال قول أحمد في بعض منهواته المتبادر من فعل الرجل ما بالاختيار (منه)

(ولا) يخفى ان قوله لا يمدح بغير فعله يعنى الاضطرابي وعدم الفعل منه أصلاً (وأما) الآية فلا تدل على انتفاء الحمد بالفعل الاضطرابي لانها في شأن من أحب ان يمدح بما لم يفعله أصلاً فالظاهر من الآية ان يراد عدم الفعل أصلاً فلا يؤيد الآية انتفاء المدح بالاضطرابي فذكر الآية قرينة على ان المراد بقوله بغير فعله بغير فعله أصلاً فلا يحصل به الرد (وان) حمل على الاعم من الاختياري وغيره وهو يصح (استناده) الى الرجل يكون السند اعم من المنع فلا يفيد اذ لا يلزم من انتفاء المدح بغير الاعم (انتفاؤه) بغير الاختياري (وأيضاً) لامعنى حينئذ لتخصيص ذي لب راجع الى بصيرته بالذكر لان انتفاء مدح الرجل بغير ما يسند اليه مما هو وصف لشيء آخر ظاهر لكل أحد وكان المحشي لما حمل الفعل على المعنى الاعم قال فيما نقل عنه هذا أي قول صاحب الكشف رد على الاكثرين كذا فهموا (لكن) في الانضمام نظر يعرف بالتأمل ولدلالة القرينة (على) ان المراد من الفعل هو الاختياري (اعترض) بعض الافاضل (١) على هذا المتقول بان في نظره نظرا يعرف بالتأمل (قوله وقد نفى الله هذا) أي ذم (هذا) من كلام صاحب الكشف تأييد لما ذكره وليس بقاطع لان الذم يحتمل ان لا يكون لعدم صحة الحمد بما لم يفعلوا بل يكون لمذمومية حب المدح في نفسه وان صح المدح على ما صرح به في كتب الاخلاق (لكن) (٥) الاحتمال الاول راجح لان

الذم لو كان لاجل كون حب المدح فيها عنه لا كان للتفديد بما . تقبلوا وجه ظاهر لان حب المدح منهي عنه مطلقاً سواء كان بما فعلوا او بما لم يفعلوا (ان قلت) للمعني عنه الحمد بغير فعله لا المدح (قلت) المنع ليس استمهال لفظ الحمد بل مناه وهو التناء على الجليل الذي لم يفعله فاذا انتفى ذلك

موضع آخر منه (١) كل ذي لب راجع الى بصيرة وذهن لا يخفى عليه ان الرجل لا يمدح بغير فعله وقد نفى الله تعالى هذا عن الذين اتزل فيهم (ويجوبون ان يمدحوا بما لم يفعلوا) فان قلت ان العرب تمدح بالجمال وحسن الوجه وذلك فعل الله تعالى وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود قات الذي سوغ لهم ذلك أنهم رأوا ان حسن الرواء ووسامة المنظر في الغالب يشمر عن مخبر (٢) رضي الله عنه واخلاق محمود ومقبولية المثال الثاني ممنوعة بل هو ممنوع ليس من كلام العرب والمشهور ان اللام في الحمد الاستفراق ورده صاحب الكشف وجعله لتعريف الجنس بناء على انه المتبادر الشايح في الاستعمال لا سيما في المصادر (٣) عند خفاء قرآن الاستفراق

(١) هذا رد على الاكثرين كذا فهم لكن في الانضمام نظر يعرف بالتأمل منه (٢) أي افعال جميل اختياري كذا قرروا (منه) (٣) لا سيما في المصادر لان المصدر لا يدل الا على الحقيقة فاذا دخله اللام ناسب ان يكون للحقيقة لا للاستفراق (منه)

ثبت انه لا يمدح بغير فعله لان هذا المنع هو معنى المدح بغير فعله (قوله فان قلت) حاصله ان المنع السابق على المدعي المدلل وهو غير صحيح الا ان يمنع دليله أيضا فاقول في دليله الاول (وحاصل الجواب) المنع بان المدح عليه حقيقة هو المخبر المرضي وانما جعل حسن الرواء ممدوحا عليه مجازاً ولما كان للمدعي دليل ثان منعه أيضا بقوله ومقبولية المثال الثاني ممنوعة الخ (قوله عند خفاء قرآن الاستفراق) يشمرانه (٢) اذا ظهر قرآن الاستفراق يوجد تبادر تعريف الجنس وشيوعه في الاستعمال (وفيه) نظر . وغاية ما يمكن في تصحيح ذلك التبادر ان المراد منه ما هو بالنظر الى نفس اللفظ لا سيما كره ان اللام لا يفيد سوى التعريف والمهدية في مدخوله اه والتبادر المذكور بالنظر الى نفس اللفظ حاصل عند ظهور قرآن الاستفراق أيضا وان كان المتبادر بالنظر الى قرآن الاستفراق هو الاستفراق لكن أمر الشروع مشكل (٣)

(١) قوله اعترض بعض الافاضل لكن رد على قوله ان الآية لا تؤيد السند بلا تأمل يناسبه (منه) (٢) قوله يشمر المشمر هو لفظ لا سيما لانه لا يبنى الحكم عما عدا مدخوله بل يفيد أولوية الحكم في مدخوله ووجود الحكم في ضد مدخوله بلا وصف الأولوية (منه) (٣) (قوله لكن أمر الشروع مشكل) والاشكال في أمر التبادر والشروع فيما عدا المصادر وان كان في المصادر أولى لان المصادر ليس لها أفراد مقبولة في الخارج بل في الذهن فالاولى حمل اللام فيها لتعريف الجنس (منه)

(قوله أوبناء على ان اللام الخ) حاصله ان اللام لا يدل الا على تعريف مدلول مدخوله ومدلول مدخوله هو المسمى والمسمى هو الجنس
 تينج ان اللام لا يدل الا على تعريف الجنس (قوله وصرح في الكشف الخ) عطف على قوله وجعله تعريف الجنس (أورد)
 هذا لامرين (الاول) انه لما حكم بخفاء قرآن الاستراق وحكم بانه لا يكون ثمة استراق كأن سائلا أورد على الاول أن
 مقام الحمد قريبة على الاستراق لان هذا المقام يقتضى المبالغة وهو انما يكون محصر جميع الافراد وهو انما يكون بالاستراق
 (وعلى الثاني بانه ان أريد انه لا يكون ثمة استراق هو مدلول أو مدلول الاسم فسلم لكن يجوز ان يكون الاستراق بمقتضى
 المقام كما عرفت (وان) أريد انه لا يكون ثمة استراق أصلا فنوع (فأجاب) عنهما بان المحصر الذي يقتضيه المقام يحصل بلام الجنس
 أيضاً فلا يعين المقام الاستراق (و) الامر الثاني انه لما جعل مبنى رد صاحب الكشف أحد الامرين المذكورين كأن سائلا
 قال يجوز ان يكون مبنى حمل صاحب الكشف اللام على الجنس دون الاستراق هو ان افعل العباد عندهم ليست مخلوقة لله
 تعالى فلا يكون جميع المحامد راجعة اليه تعالى حتى ان كثيرا من الناس توهم كذلك كما صرح بذلك في أوائل المطول
 (فأجاب) عنه بان مبنى كلامه لو كان ما ذكره لما صرح بان في قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى لانه ينافي
 ما ذكره من المبني (وأما) انه كيف يقول صاحب الكشف بهذا المحصر مع انه ينافي قاعدتهم من خلق العباد أفعالهم فبعد
 ذكره المحقق الشريف مع جوابه في أوائل حاشية المطول فارجع اليه (١) قوله يفيد قصر جنس الحمد على الاتصاف بكونه
 لله تعالى) فيكون من قبيل قصر الموصوف على الصفة (وهذا) الفصل لا يكاد يوجد من الحقيقي لثمذر الاخاطة بصفات الشئ
 كما صرح به في التلخيص (ولان) (٦) له صفات أخرى مثل كونه قولاً وصادراً من الحامد وكونه عرضاً (ولا)

يمكن نفيها عنه بل الفصل
 حيث اضاف فيكون بالنسبة
 الى الاتصاف بكونه للمخلوقين
 وظهر من هذا التقرير ان
 المراد من الدلالة على
 اختصاص الحمد به تعالى
 أو بناء على ان اللام لا يفيد سوى التعريف والعمدية في مدخوله والاسم لا يدل الا على مسماه فاذا
 لا يكون ثمة استراق وصرح في الكشف بان في قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى
 بناء على ان المعروف بلام الجنس اذا جعل مبتداً فهو مقصور على الخبر فتعريف الجنس في الحمد
 لله يفيد قصر جنس الحمد على الاتصاف بكونه لله تعالى كذا نقل عن التفتازاني في شرح التلخيص
 حينئذ يفيد ما أفاده الاستراق لان قصر الجنس على شئ يفيد قصر جميع أفراد عليه وهو ظاهر
 بل هذا أبغ من الاستراق اذ لدلالة فيه على الفصل الا ان يجعل اللام الجارة لنا كيد التخصيص

الدلالة الالتزامية اذ لا يلزم من قصر الحمد على الثبوت له تعالى قصره عليه تعالى لكن اللازم قصر الصفة (كما)
 على الموصوف على عكس الملزوم (٧) تدبر (قوله اذ لدلالة فيه) أي في الاستراق على الفصل فيه انه ان أجرى الكلام على ما حققه
 التفتازاني فقد صرح بان المعروف بلام الجنس سواء كان للاستراق أو للحقيقة اذا جعل مبتداً فهو مقصور على الخبر بل عنده افادة
 لام الحقيقة القصر منظور فيه كما يظهر بالرجوع الى بحث تعريف المسند من المطول فالثابت عنده افادة لام الاستراق القصر
 دون لام الحقيقة (وان) أجرى الكلام على ما هو التحقيق من ان الاستراق يدل على ان كل واحد من الحمد مرتبط به
 تعالى لا على حصر الحمد في جواز ان يتعلق بمواحد بشخصين كما صرح به أبو الفتح ففيه ان التحقيق ان لام الحقيقة لا يفيد القصر
 أيضاً كما أشار اليه (٣) التفتازاني وفصل وجه عدم افادته السيد الشريف حتى جعل قدس سره الاختصاص في مثل الحمد لله على

(١) حيث قال فان فات جعل المحامد بأسرها مختصة به تعالى ينافي القاعدة المشهورة من الاعتدال لان أفعال العباد عندهم ليست
 مخلوقة لله فلا يكون جميع المحامد راجعة اليه فكيف يذهب صاحب الكشف اليه مع تصليه في مذهبه قلت هو لا يمنع ان
 تمكن العباد واقذارهم على أفعالهم الحسنة التي بها تستحق الحمد من الله فن هذا الوجه يمكنه جعل ذلك الحمد راجعاً اليه تعالى (منه)
 (٢) (وجه التدبر) ان كون اللام كذلك لا يكون الا اذا اريد بالحمد المحمودية او المحمودة اذا اختصاصها به تعالى اختصاص
 الناعت بالنعوت واما اختصاص الحمد بمبنى الحامدية به تعالى بمعنى حامدية غيره تعالى فليس الاختصاص المتعلق بالمتعلق انما قلنا بمبنى
 حامدية غيره تعالى اذ يمكن ارادة الحامدية على ادعاء ان لاحامدية سوى حامديته تعالى فاختصاص الحمد به تعالى حينئذ اختصاص
 الناعت بالنعوت (منه) (٣) حيث قال وفيه نظر وقد نهناك عليه آنفاً بان افادة لام الحقيقة القصر منظور فيه عنده (منه)

تقدير حمل اللام على الاستغراق مستفاداً من لام الاستغراق وعلى تقدير حمله على الحقيقة مستفاداً من لام التخصيص في الله (فان قلت) يمكن جعل لام الحقيقة دالاً على القصر بشكك (كما) أشار إليه السيد الشريف في حاشية المطول في بحث تعريف المسند (١) (قأت وكذا) يمكن جعل لام الاستغراق دالاً على القصر (٢) بشكك بان يراد كل من الافراد المتغايرة بالذات أو بالاعتبار . ويحمل الكلام على الادعاء كما أشار اليه أبو الفتح والحاصل انه لا وجه للفرق بينهما في الدلالة على القصر بل الاستغراق أقرب في أمر الدلالة (والحق) ان مبني أبلغية لام الحقيقة انه لا يدل على القصر أولاً وبطريق المطابقة بل القصر لازم له ففيه سلوك طريق البرهان كما أشار اليه المحقق الشريف في أوائل حاشية المطول و سلوك طريق البرهان أبلغ كما أشاروا اليه في بحث ان المجاز والسكناية أبلغ من الحقيقة والتصریح (وفي) حمل كلام المحني عليه تأمل فتأمل (قوله فحصل معنى قوله الحمد لمستأمله الخ) يعني حاصل هذا سواء حمل اللام على الاستغراق كما هو المشهور أو على الجنس كما اختاره صاحب الكشف (قوله فهو له) ظاهره ان توصيف غيره تعالى بالجمل يكون مجازاً في النسبة ويناسب قول الشاعر فأتت الذي نفي لـ يمكن لا يصح ذلك في مثل قولك زيد معمل أو حسن الوجه ولا يثبت قوله لانه مبدع السكل ومخترعه لان المجاز في النسبة إنما يكون بان يثبت الصفة في الحقيقة له تعالى لا لغيره ولا يستلزم الابداع والاختراع الانصاف بالمبدع بفتح الدال) وأيضاً لا يلائمه (٣) قوله فهو راجع الى مدح النقاش لان الظاهر منه ان مدح النقاش بصفة راجع الى مدح النقاش بصفة أخرى والا فيكون ان يقال فهو راجع الى النقاش وان صح زيادة لفظ المدح أيضاً بان يراد فهو راجع الى مدح النقاش بصفة النقاش وان أريد (٤) بقوله فهو له ان جملة الحمد لغيره (٧) مجاز عن حمده تعالى بصفة

أخرى مثل الابداع على ان يكون مجازاً (٥) مركباً فيصح مثل زيد مصل بان يكون مجازاً عن مثل قولنا الله هاد لزيد أو خلق أصلانه (لكن)

فحصل معنى قوله الحمد لمستأمله ان كل حمد من كل حامد وان أجرى على غير الله تعالى فهو له لانه مبدع السكل ومخترعه ومن مدح نقشاً غريباً أو دائرة عجيبة فهو راجع الى مدح النقاش ونعم ما انشده القبي شعراً
اذا نحن اثينا عليك بصالح * فأتت كما تثنى وفوق الذي تثنى
وان جرت الالفاظ يوماً بمحبة * لفيرك انسان فأتت الذي تثنى

الدليل المذكور لا يثبت لان حاصله وجود الملافة بين حمد زيد وحمده تعالى بمثل الابداع ولا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة (وأيضاً) لا يلائمه قول الشاعر فأتت الذي تثنى (وغاية) تصحيح المقام ان يراد بقوله فهو له فهو مستلزم لجمل ثابت له تعالى ومشعر به بدون ان يكون مجازاً عنه (وفي) انه حينئذ لا يكون جميع الحامد ثابتاً له تعالى لان الحمد الحارفي على العباد لم يصرف عن حقيقته فيحتاج الى حمل الكلام على الادعاء بتزويل حمد غيره تعالى منزلة العدم (فان قلت) (٦) قد أريد من الحمد على هذا الحاصل المعنى المبني للفاعل فهو الابقاع (ولا) شك ان اللام حينئذ لا اختصاص المتعلق بالمتعلق والحمد

(١) حيث قال ينبغي ان يحمل على اتحاد مفهوم الجنس اذ لو أريد صدقه عليه لضاع التعريف ظاهراً لحصوله بالخبر المذكور أيضاً وحينئذ لا يوجد الجنس دونه ادعاء (منه)

(٢) لانه قد رضى عامة اهل المعاني دلالة على القصر من غير اعتراض (منه)

(٣) (قوله) وأيضاً لا يلائمه اقول وأيضاً لا يقابل حينئذ قوله الآتي أو جميع الحامد لان المجاز في النسبة لا يصح ان يراد من الحمد المحمدة (منه) (٤) عطف على قوله ظاهره ان توصيف غيره تعالى بالجمل الخ بحسب المعنى والتقدير ان أريد به ان توصيف غيره تعالى بالجمل يكون مجازاً في النسبة الخ (عن)

(٥) {قوله} ان تكون أي جملة الحمد لغيره (منه)

(٦) (قوله فان قلت قد أريد) حاصله انه ما الحاجة الى حمل له على مستلزم بمجمل له مع ان جملة على التعلق بمحسب وظاهر (وحاصل) الجواب انه يحتاج الى الادعاء فيرد عليه ان جملة على مستلزم يحتاج اليه أيضاً كما صرح به * فيجواب عنه بان الحمل على التعلق لا يطابق قوله فهو راجع الى مدح النقاش وقوله فأتت الذي نفي ولعل وجه التدبر هذا الا يراد والجواب (منه)

ري على غيره تعالى متعلق به تعالى من جهة انه تعالى مبدع الحامد والمحمود والحمدة (قلت) نعم لكن هو متعلق بغيره تعالى أيضا والكلام في الحصر فلا بد من الادعاء تدبر (قوله أو جميع الحامد لله تعالى الخ) هذا معنى مجازي للحمد من قبيل ذكر المتعلق وارادة المتعلق (فان قلت) ان الحمد حقيقة في المعنى المبني للفاعل وهو الابقاع ومجاز في المعنى المبني للمفعول والحاصل بالمدرك كالحالة الحاصلة للمتحرك من ايقاع الحركة على ما صرح به بن المنقاري في أوائل حاشية أبي الفتح في الاداب (وهذا) معنى مجازي (١) غير ما ذكر والمجاز لا يصر اليه الا قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ولا مانع عنها (ولوسلم) (٢) فلا معنى لهذا المجاز (قلت) وأولى ما ورد في خاطري انه صرح في التوضيح انه لا بد في المجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة (وأما) اذا كانت الحقيقة مستعلة والمجاز متعارفا فعند أبي حنيفة المعنى الحقيقي أولى لان الاصل لا يترك الا للضرورة وعندهما المجاز أولى انتهى (ولعل) ارادة الحمد من الحمد معنى مجازي متعارف فارادته لا تحتاج الى القرينة عندهما بخلاف غيره من المعاني المجازية واللام حينئذ لاختصاص الصفة بالموصوف (قوله ذكره الخ) أي ولم يكشف بدونه حيث لم يقل بعدما يتن بالبسملة الحمد لله هذا اقتداء بأسلوب الخ (هكذا) قرره بعض الافاضل (وحاصله) انه ان اكتفى كذلك يفهم (منه) (٣) ان للتين مدخلا في الاقتداء لكن يجب ان ينه ان فيه فسادا آخر وهو انه ان لتعقيب مدخلا في الامتثال وليس كذلك (ولما) قال في تعقيب التسمية بالتحديد لم يلزم الفساد منه لانه صدر الكلام بني وهي لانتافي ان يكون الامتثال ببعض مدخولها لان معناه ان فيه امتثالا لهما سواء كان الامتثال بنفس مدخولها (٨) أو بمضمونه فلم يلزم الفساد الاخير وحذف لفظ التين فلم يلزم الفساد الاول

<p>(وفيه) انه لا مدخل لحذفه في عدم لزوم الفساد الاول بعد اصدار الكلام بني حتى لو قال في تعقيب التين بالتسمية بالتحديد لم يلزم ان يكون للتين مدخلا في الاقتداء اذ يجوز ان</p>	<p>أو جميع الحامد لله تعالى على ان المراد بالحمد الحمدة وهي ما يحمده من الصفات السكالية والنعوت الجلالية والجمالية والمتأهل للحمد على الحقيقة هو الله تعالى (قوله في تعقيب التسمية بالتحديد الخ ذكره بعد قوله بعد ما تبين بالتسمية (١) لانه لا اقتداء في تعقيب التين بالتسمية بالتحديد اذ لا معنى للتين في حق الملك المجيد (قوله وامتثال لحديثي الاقتداء) أي قوله عليه السلام (١) وفيه أمور ثلاثة الاول التسمية والثاني التعقيب والثالث جمع التسمية والتعقيب وفي الاول اقتداء بما شاع وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وفي الثالث امتثال للحديثين (منه)</p>
--	---

يكون الاقتداء بمضمونه الذي هو تعقيب التسمية على قياس ما نقل عن الخياي ان الامتثال بحسب الذكر الذي يتضمنه (شكل) التعقيب بل الظاهر ذكر التين هنا لان له مدخلا في العمل بما شاع (ومن) نظرا الى كلام قول أحمد لا يخفى عليه انه جعل مدار عدم لزوم الفساد الاول حذف لفظ التين وان أصدر الكلام بني حتى لو قال الخياي في تعقيب التين بالتسمية بالتحديد يلزم ان يكون للتين مدخل في الاقتداء يشعر به (قوله لانه لا اقتداء في تعقيب التين بالتسمية) ولم يقل لا اقتداء بتعقيب التين بالتسمية فعنى قوله ذكره هكذا ذكره بحذف لفظ التين (قال الخياي اقتداء بأسلوب الكتاب الخ) الاسلوب الطريقة على ما في الاساس (فان) كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه في ذكر التسمية والتعقيب فالتعقيب (فالمعنى) ان في تعقيب التسمية بالتحديد اقتداء بتعقيبها الواقع في الكتاب المجيد (وان) كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه في البدء فأسلوبه في البدء تقديم التسمية والتعقيب مع التعقيب فذكرهما أيضا داخل في الاسلوب (فالمعنى) حينئذ ان في تعقيب التسمية بالتحديد اقتداء بذكرهما مع التعقيب في الكتاب المجيد فالاقتداء بذكرهما في الكتاب المجيد بحسب ذكرهما الذي

(٧) قوله وهذا معنى مجازي أي ما ذكره قول أحمد وهي الحمدة معنى مجازي غير ما ذكر هنا فعدد المعنى المجازي فاحتيج الى القرينة المعينة عند ارادة احدها (منه) (٢) ولما يمكن ان يقال انه لا يلزم من عدم العلم بالمانع عدم المانع لانه يجوز ان يكون المانع موجودا في نفس الامر ولا يطلع عليه بادر الى التسليم فقال ولو سلم (ع ن) (٣) يفهم منه ان للتين) ويلزم أيضا الاقتداء بالبعدية المطلقة واسلوب الكتاب خاص والخاص لا يقتدي به بالفعل العام ففقد البعدية بالتعقيب تأمل (منه)

يتضمنه التعقيب على قياس ما نقل عنه في الأمثال (ثم) ان الموصول في قوله بما شاع ان كان عبارة عن الأسلوب بقربة المطوف عليه فالكلام كما في أسلوب الكتاب المجيد وان كان بمعنى الشيء أي الشيء الشائع في أوائل المؤلفات فهو كما يصدق على التعقيب يصدق على ذكرهما أيضاً فإله قول أحمد بخلاف الاقتداء بأسلوب الكتاب فنه التبادر ان الاقتداء ليس بمجرد الإيقاع بل بالإيقاع مع التعقيب لكن اذا كان المراد بالأسلوب نفس التعقيب فالأقتداء بأسلوب الكتاب بنفس التعقيب لا يذكرهما مع التعقيب وان كان لا ينفك التعقيب هنا وفي الكتاب عن ذكرهما أي ذكر التسمية والتحميد فكان لازم الاقتداء بواسطة تعقيبها الواقع في التأليف بتعقيبها في الكتاب المجيد الاقتداء في ذكرهما الذي يتضمنه التعقيب لكن لا يقال ان ذكرهما الذي يتضمنه التعقيب في المؤلف اقتداء بالتعقيب الواقع في الكتاب المجيد (قوله بمجرد إيقاع التسمية الخ) فيه انه على التوجيه الثاني من توجيهات دفع التعارض انما يحصل الامتثال بذكر الحمد بعد التسمية لا بمجرد الإيقاع المذكور (الا) ان يقال ان المراد التجرد عن اعتبار التعقيب وهو لا ينافي اعتبار البعدية (وفي) التوجيه الثاني يحتاج في الامتثال الى اعتبار بعدية الحمد عن التسمية سواء بالتعقيب أولا اذا التوجيه الثاني يقتضي البعدية لا التعقيب والبعدية لا ينافي التجرد عن اعتبار التعقيب (قال الخبالي وما يتوهم الخ) تقرير هذا التوهم انه لا يمكن الامتثال بهذين الحديثين معا أو ليس في التعقيب امتثال بهما لانهما متعارضان (وهذا) الدليل جزء من القياس الاستثنائي استثناء لعين المقدم فتدبر ويان التعارض ان الابتداء فيها حقيقي والباء فيها للملابسة والملازمة (٩) بمعنى المحاطة (وملخصه)

ان الحديثين ملازمان هذه الامور الثلاثة وكل أمرين كانا كذلك فهما متعارضان فهذه الصغرى تضمنت ثلاث مقدمات فالجواب الاول منع الاول والثاني للثانية والثالث للثالثة فظهر ان (١) وجه التوهم ثلاثة أشياء

كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله فهو ابتداء وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجزم لكن الامتثال بذنبك الحديثين بمجرد إيقاع التسمية والتحميد في الابتداء سواء كان بالتعقيب المذكور أولا بخلاف الاقتداء بأسلوب الكتاب المجيد والعمل بما شاع وبما وقع عليه الاجماع (١) (قوله بل وقع عليه الاجماع) وما وقع في بعض المصنفات من ترك الكتابة لا يدل (١) فان قيل ان كلا من البسملة والحمدلة أمر ذو بال فلا بد من بسملة أخرى وحمدلة أخرى وهكذا فيتسلسل قلنا لا بد منهما في امر ذي بال يلاحظ انه كذلك ومقصود بالذات لا وسيلة الى ابتداء آخر (منه)

(م ٢ - حواشي العقائد ثلثي) فاقصر قول أحمد في بيان وجه التوهم على الاول لم نعرف وجهه بل وجه التوهم خمسة أشياء رابعها عدم حمل تغاير الامر للبسملة والحمدلة المفهوم من سوق الحديث على أهم من التفسير الاعتباري ليصبح جعل أحدهما جزءاً من الامر (٢) بل على التغاير الحقيقي وخامسها فهم كون التي التسمية والتحميد شيئاً واحداً وستسمع لبيان منشأ التوهم (٣) زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى (قال الخبالي أو يحمل أحدهما) ان كان هذا حكاية لدفع التعارض المتوهم في الحديثين مع قطع النظر عن هذا المقام فأحدهما على عمومته اذ حمله على الحمد يكفي في دفع التعارض وان كان لدفع سؤال امتناع الامتثال بناء على التعارض فلا يجوز حمل أحدهما على الحمد اذ مدلول الحديثين حينئذ ذكر الحمد والبسملة مع تقديم الحمد والتعقيب المذكور عكسه فلا امتثال به (٣) وما تضمنه (٤) التعقيب من مناق

(١) لا يقال ان الاجوبة اربعة فكيف كانت الرابعة لانا نقول لما كان الاول والثاني مشتركين في دفع المقدمة الاولى جعلهما واحداً حكماً فمبر عنها بالاول وتقرير الدفع انا لانتم ان الابتداء في الحديثين حقيق لم لا يجوز ان يكون فيها عرفياً بمنزلة او في أحدهما حقيقياً وفي الاخر اضافياً ويراد حينئذ بالثاني كون الباء للاستعانة وبالثلث كونه للملابسة (منه)

(٢) في القول الرابع بعد هذا القول ومن تحمل المراجعة اليه يحصل النفع العاجل لديه (عن)

(٣) فيجب حمل أحدهما على البسملة حتى يحصل الامتثال (عن)

(٤) جواب سؤال مقدر كأنه قيل يجوز ان يكون الامتثال باعتبار مطلق الذكر الذي يتضمنه التعقيب فاجاب بان هذا ليس باشتال بمدلولها فان ذلك المتضمن يشتمل تقديم الحمد على البسملة وعكسه ومدلول الحديثين ليس كذلك (عن)

الذ كر فليس امثالا لدلول الحديتين حيثئذ بل لتضمنهما الذي هو الذ كر مطلقا ايضاً (والظاهر) من الامثال بالحديتين بنجاء مدلولها بخلاف قوله في تعقيب التسمية بالتحديد لان لفظة في تساعد ان يكون الامثال بحسب متضمن التعقيب (قوله وفيه نظر لان الكلام الخ) لعل حاصله ان سنده وهو حمل الباء على الاستعانة لا يستلزم المنع وهو منع التنافي اذ التنافي ثابت على هذا التقدير ايضاً لان كلام السائل على تقدير حمل الباء على الاستعانة في آن الابتداء مستعينا بامراخ وههنا كذلك أي كلام السائل بالتنافي حق وان حمل الباء على الاستعانة * وقوله وان لم يكن بين الاستعانتين تناف انما قال كذلك لان قول الخيالي ولا شك ان الاستعانة بيان لاستلزام السند نقيض المقدمة الممنوعة لكن ما ذكره ليس بنقيض المقدمة الممنوعة ولما كان كذلك أشار بقوله وان لم يكن بين الاستعانتين الخ الى ان ما ذكرته لازم للنسك لكنه ليس بنقيض المقدمة الممنوعة والمقدمة الممنوعة شيء آخر ولا يستلزم السند نقيضها * والحاصل ان اللازم ليس بنقيض والنقيض ليس بلازم فالسند اعم (قوله معنى الابتداء مستعينا الخ) يعني معنى الابتداء مستعينا بهما ابتداء المبتدئ حال كون المبتدئ مقارنا في آن الابتداء بسبق الاستعانة فقولنا مستعينا مؤول بمتصفاً بسبق الاستعانة وسبق الاستعانة مقارن للابتداء وان لم يكن نفس الاستعانة مقارنا له علي قياس الحال المقدرة فاندفع ما قيل فيه نظر لان زيدا اذا كان قد ركب أمس وجاءك اليوم يلزم على هذا التأويل ان يصح ان تقول جاءني زيد راكباً ولا يقدم (١٠) عليه عاقل فضلاً عن فاضل انتهى . وظن هذا القائل ان مراد المحشي المجاز

بجسب الكون فلا تكون الاستعانة موجودة في زمان الابتداء والحال يجب مقارنة زمان معناه لزمان عامله (قوله فلم يسلم ذلك في ان الابتداء الخ) لم يقل يلزم له تسليم ذلك في آن الابتداء لانه لا يلزم من تسليم امكانها في مطلق الا ن تسليم امكانها (١) في آن الابتداء لجواز

على الترك (قوله وما يتوهم من تعارضهما) وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدأ المذكور هو الابتداء الحقيقي وليس له زمان ينقسم ويجزى فلا تمكن مقارنته لامرين مرتين أصلاً فالابتداء باجدهما ينافي الابتداء بالآخر (قوله ولا شك ان الاستعانة بشيء الخ) أي يمكن الاستعانة بشيئين او اكثر في آن واحد قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء بشيء مستعينا بامر ينافي الابتداء به مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالبهمة دون الابتداء مستعينا بالتحديد وبالعكس انتهى ويمكن ان يقال معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحديد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك في ان الابتداء بشيء مستعينا بامر والابتداء به مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكونان في آن واحد وايضاً هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم ذلك في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر ذلك لاما ذكره فتأمل

ان يكون تسليم امكانها في المطلق في ضمن تسليم امكانها في مقيد آخر غير آن الابتداء لكن لما كانت (٢) (وهذا) الاتات متساوية في عدم التجزؤ فحلیم امكانها في واحد دون آخر يحتاج الى فارق آخر من العوارض . ولما كان الفارق غير ظاهر سئل عنه هكذا على طريق الاستفهام (قوله فوجه النظر ذلك) أي عدم تسليم امكان الاستعانة بهما في آن واحد لان ما ذكره الخيالي هو تسليم امكان الاستعانة بهما في آن واحد مطلقاً على ما فهمه ذلك القائل حيث سلم ما ذكره الخيالي من عدم تنافي الاستعانتين في مقابلة الحكم بالتنافي بينهما في آن الابتداء فلو حمل (٣) كلام الخيالي على عدم تنافيهما في ان الابتداء يلزم له القول بالتناقض فظهر ان حمله على عدم التنافي في مطلق الآن (قوله لاما ذكره) وهو تسليم ما ذكره الخيالي من امكانها في مطلق الآن مع انه غير مسلم عنده وادعاء التنافي بينهما في آن الابتداء وهو وان كان دافعاً لجواب الخيالي لكن فيه تسليم ما ليس بمسلم عنده * وايضاً بعد تسليم امكانها في مطلق الآن لا وجه لعدم تسليم امكانها في آن الابتداء كما عرفت ويمكن الجواب عنه باختبار الشق الثاني بانه يجوز ان صاحب القيل حمل كلام الخيالي من عدم التنافي

(١) أي امكان الاستعانتين ع ن (٢) دفع لما يمكن ان يتوهم من الكلام السابق من انه لما كان الامر كما قلت فينبغي ان يقول المحشي فلا يسلم ذلك بدل فلم لم يسلم (ع ن) (٣) على بناء المعلوم أي لو حمل القائل الخ يلزم له القول بالتناقض فعلم انه لم يحمل عليه (منه)

بينهما على عدم التنافي بينهما في نفسها بمعنى عدم التضاد مثلاً فسلم ذلك وادعى التنافي بينهما في آن الابتداء وقال الكلام في هذا دون ما ذكرت * ويجوز أن يكون مراده التردد بانك أن أردت أن لاتنافي بينهما في نفسها بمعنى عدم التضاد مثلاً فسلم غير مفيد وأن أردت في آن الابتداء فباطل * والحاصل أن وجه النظر ما ذكره القائل * فإن قلت لم يحمل كلام الخيال على عدم التنافي بينهما في مطلق الآن ولم يجعله محتملاً آخر في التردد * قلت لانه على هذا التقدير يكون سبباً أعم بحسب الظاهر إذ لا يلزم من عدم تنافيهما في مطلق الآن عدم تنافيهما في آن الابتداء وإن أمكن التصحيح بأن الآتات متساوية فالمرسوم واحد لم يسمعه الآخر (١) والفارق غير ظاهر كما عرفت * لكن فيه بحث لانه على تقدير حمله على عدم التنافي بمعنى التضاد مثلاً يكون سبباً أعم أيضاً فالإثني أن يتركها أو يذكرهما * لعل وجه التأمل مجموع ما ذكر (قوله وهذا النظر يتوجه الخ) * لعل التوجه مع قطع النظر عن ملاحظة قول المحشي ولا يخفى أن الملازمة تعم الخ * يعني أن التوجه المذكور على تقدير حمل الملازمة على الابتداء بالنفي على وجه الجزئية لانه هو الظاهر لاعلى الاعتماده وفي ذكره قبل الابتداء بلا فصل إذ بلا ملاحظة العموم الذي ذكره المحشي لا يتوجه هذا النظر لكن هذا على تقدير أن يكون العموم غير مؤول بهذا التأويل * وأما إذا أول به كما يشير إليه المحشي * فقله ويمكن الدفع بقرير جواب الخيال وتبيين مراده لأجواب مغاير لما ذكره فليتأمل فإن المغايرة ثابتة في الجملة (قوله على تقدير حمل الباء للملازمة) فيه احتمالان الأول أن يحمل الباء كذلك لدفع التعارض والثاني أن يحمل كذلك لجرد بيان المعنى وعلى كل تقدير ففاعل الجمل أما الخيال أو (١١) غيره * ثم إن لافي قوله لا يجمع

الابتداء ساقط من بعض النسخ فإذا كان الجمل لدفع التعارض فعلى تقدير ثبوت لا كان معنى قوله المقصود مقصود صاحب النظر المذكور * وإنما احتجج إلى هذا التحليل لانه حكم بأن التوجه نفس النظر السابق وهو تنافي الابتداء

وهذا النظر يتوجه أيضاً على تقدير حمل الباء للملازمة إذ المقصود أن الابتداء ملازماً بامر لا يجمع الابتداء ملازماً بامر آخر في آن واحد (١) وهنا ابتداء الكتاب ملازماً بالتسمية يوجد في أن التلطف بها دون الابتداء ملازماً بالتحديد فلا يجتمعان في آن واحد ويمكن الدفع أيضاً بمثل التأويل المذكور وهو أن يقال معنى الابتداء ملازماً بهما الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملازمة بهما وأن كان قبل الابتداء (قوله ولا يخفى أن الملازمة تم وقوع الابتداء إلى قوله فيكون أن الابتداء بهما أن التلبس بهما)

(١) وعلى هذا يوجد الابتداء اعتباراً في آن واحد أحدهما بالنسبة إلى الاستعانة بالتسمية والآخر بالنسبة إلى الاستعانة بالتحديد ولا يوجدان ذاتاً فيه والكلام فيه ولعل لهذا امر بالتأمل (منه)

مستعيناً بامر والابتداء مستعيناً بامر آخر والتوجه هنا لا يكون نفسه بل نظيره لكن لما كان خلاصة النظر السابق والمقصود منه أن الابتداء ملازماً بامر لا يجمع الابتداء ملازماً بامر آخر لأن مقدار التنافي ليس نفس الاستعانة بل الملازمة اللازمة يعرفها من له تميز صادق كان خصوصية الاستعانة ساقطاً عن الاعتبار في النظر السابق فحكم بأن التوجه نفس النظر السابق * وأما على تقدير سقوط لافني قوله المقصود المقصود من جمل الباء للملازمة ثم إن الجاعل حينئذ لا يجوز أن يكون هو الخيال لأن قوله ولا يخفى أن الملازمة تم الخ أصدق شاهد على أن حمله على الملازمة ليس ليكون مداراً لدفع المعارضة بل مداره تعميم الملازمة بل حمله عليها لتسليم مدار توهم التعارض ودفع التعارض بوجه آخر * ولا يجوز أن يكون غير الخيال أيضاً لأن الملازمة أقرب إلى كونها مداراً للتعارض منها إلى كونها مداراً لدفعه يعرفه من ينصف وإذا كان الجمل لجرد بيان المعنى فقله وهذا النظر يتوجه فيه مساعمة لأن هذا النظر كان اعتراضاً على الجواب عن سؤال التعارض وإذا توجه هنا يكون عين سؤال التعارض لكن لما كان الاعتراض على الجواب عن سؤال التعارض إبقاء لسؤال التعارض أو كان ينزع منه سؤال التعارض يتساع بأن هذا النظر يتوجه الخ * ثم إن معنى قوله إذ المقصود على تقدير ثبوت لا كما سبق وأما على تقدير سقوطه فلا يكون المقصود مقصود صاحب النظر وهو ظاهر ولا مقصود الجاعل لأن من جمل الباء للملازمة لجرد البيان لا يقصد به الجماعة وانثناء المعارضة بل مقصوده حمل الباء على معنى يناسب المقام

(١) قوله فالمرسوم واحد هذا الكلام صحيح في نفسه لكن المقام يقتضي أن يقال فما وسمعه واحد يسمعه الآخر تأمل (منه)

(قوله ينبغي ان يوجه الخ) يعني كذا يرد ما يستعمل من التصدي بعد قوله والصعوبة ودفع التصدي مبعوث فيه (قوله بالتأويل الذي ذكرناه) ان كان حاصله حمل الملابس بهما على سبق الملابس فيهما فعنى توجيه العموم به توجيه الشق الثاني به وان كان حاصله حمل الملابس على أهم من حقيقة الملابس وسبقها كما يشعر به قوله السابق وان كان قبل الابتداء فما ذكره الخيال حاصل ذلك * وقد نقل عن الحثي انه لا حاجة الى اعتبار الجزئية * فان أراد انه لا حاجة اليه لا مكان حمل ملابسهما معاً على سبق الملابس فلا ضرورة تدعو اليه فلم * لكن الخيال لم يعتبره لاضطراره اليه بل لان الاصل في الملابس الحقيقة فيصار اليه ما أمكن فيكفي في توجيه حمل أحد الملابس على المجاز بل لو ذهب الى التأويل في الموضعين لورد انه لا حاجة اليه في الجملة * وان أراد ان الملابس الحقيقية تمكن بدون الجزئية بان يكتب أول الكتاب مع تلفظ الجملة فهذا مسلم لكن لما كان البحث هنا في كتابة الجملة والبسمة لا تمكن الملابس حقيقة بأحدهما الا بطريق الجزئية * وان أراد ان الملابس الحقيقية تكون بالاتصال وهو المعنى الثاني مما ذكره التصدي والاتصال يكون بدون المخالطة أيضاً فهو غير مرضي له (قوله أحدهما مشهور (١٢) وهو المقارنة والمصاحبة الخ) قال بعض الافاضل وفرقوا بين الباء للاتصال والالصاق بينهما

ينبغي ان يوجه العموم بالتأويل الذي ذكرناه لكن قوله بلا فصل مما لا حاجة اليه حينئذ (١) ونقل (٢) عن بعض من تصدى لهذا البحث انه يعني ان الملابس تطلق على معنيين أحدهما مشهور وهو المقارنة والمصاحبة والاخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد هنا المعنى الثاني لا الاول فعلى هذا يكون ان وقوع الابتداء ان ذكر الحمد بل ان ذكر الحمد من الحمد لله او احمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملابس أى متصل بالجملة وهو ظاهر وبالبسمة لان الجملة متصلة بالبسمة بمعنى انها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما بشئ فيلزم ان يكون الابتداء متصلاً بالبسمة والجملة لأن ان وقوعها واحد والصعوبة التي ترى في هذا المقام ناشئة عن اخذ الملابس بالمعنى الاول الذي ذكر آنفاً لانها اذا أخذت بهذا المعنى لم يستقم قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل لان الشئ لا يلبس الشئ الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون ان الابتداء ان التلبس بهما انتهى كلامه وفيه ان كون الملابس التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديتين على تقدير جعل الباء للملابسة ملابس المبتدأ (١) وأيضاً لا حاجة الى اعتبار وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية على ما لا يخفى (منه). (٢) قبل قائله خوجه زاده الرومي (منه).

للمصاحبة والمقارنة بالعموم المطلق فان كل ملتصق مصاحب من غير عكس فان قولك اشترت الفرس بصرجه أي ملابس به لا يستلزم ان يكون السرج حال اشتراء الفرس ملصقاً به انتهى * جعل الملابس أهم من المعنيين المشهورين للباء المصاحبة والالصاق وجعل الاول اشارة الى الاول والثاني الى الثاني وعلى ما ذكره لافسان في أخذ المعنى الاول هنا لانه

أوسع من الثاني * وفيه تشنيع للتصدي لكن في حاشية الكمال فيما سيأتى ان معنى الملابس يكون من قبيل (أو) معنى الالصاق وحق لم يجعلوا ذلك معنى مفيراً لمعنى الالصاق انتهى * فهذان المصاحبان قسمان معنى الالصاق الاول المخالطة والثاني أهم منها ومن المجاورة ويحدث ما ذكره القائل ان الثاني لو كان اشارة الى معنى الالصاق فكيف يورد الحثي البحث فيه فيما سيأتى اذ لا مجال لانكاره (قوله مع ان الظاهر الخ) بل الظاهر ملابس الابتداء قال في التلويح مثل مررت بزيد اذا التصق مرورك بمكان يلبسه زيد وفي شرح الجامي فان الباء يفيد لصوق مرورك بزيد أو بمكان يقرب منه زيد على ان هذا لا يضر التصدي اذ لو غير الابتداء الى أحدهما يتم سندهما اذا غير الى المبتدئ فلانه من حيث هو مبتدئ ملابس للجملة في ان الابتداء لذكر ما يابها في ذلك الآن وللبسمة لذكر ما يابها من قبل بلا فصل وأما اذا غير الى المبتدأ به وهو أول التصنيف فلانه ملابس للجملة لانها الجزء الاول وللبسمة لذكرها قبل الاول بلا فصل ولكون أول التصنيف أمراً كلياً والجملة جزئياً منه صحت الملابس بينهما التي تنبئ عن المغايرة بين المتلابسين اذ الكل يفاير كل واحد من جزئياته * ثم ان تأويل الحثي لا يصح على تقدير حمل الملابس على ملابس الابتداء أو المبتدأ به اذ لا معنى لسبق ملابسهم بالبسمة والجملة كما فيما أجاب به عن القائل أو للبسمة فقط على ما أول عموم الخيال به لان المبتدأ به اما أول التصنيف غير البسمة والجملة وظاهر انه لم يسبق مغايرته لهما أو الجملة * وظاهر انه لم

يسبق مقارنته للبسملة ولا يلزم من مقارنة الحمد للبسملة بناء على ان الوصف بالجميل مقارنة الحمد لها لانها عبارة عن الالفاظ أيضاً المخصوصة وهي الحمد لله مثلاً وكذا الابتداء لانه انما يحدث عند التاليف بأول التصنيف واذ عرفت من نقلنا ان المراد ملابسة الابتداء فتأويل المحتى محل بحث لانه لا يصح على تقدير حمل الملابسة على ملابسة الابتداء كما عرفت (قوله ومعنى الكلام على الاول الخ) ﴿ أقول ﴾ حاصل المضمين شي واحد وهو ان الابتداء ملابس بالشيء وبذكره لان ملابسة الابتداء بالشيء يستلزم ملابسته بذكره وبالعكس أيضاً بمعنى ملابسته بذكره يستلزم ملابسته بنفسه لكن العطف على التقدير الاول أنسب لفظاً اشده المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه لفظاً ليكون كل منهما مقارناً بالباء وان كان فيه بعد معنى لان المفهوم من المعطوف عليه ان الابتداء واقع بالشيء نفسه ومن المعطوف انه واقع بذكره وهو يوم ان الملابس في كل منهما شي مغاير للملابس في الآخر وليس كذلك كما لا يخفى وعلى التقدير الثاني أنسب معنى لان المفهوم من المعطوف والمعطوف عليه على هذا التقدير ان الابتداء واقع بالشيء وان كان فيه بعد لفظاً لان المعطوف عليه مقارن بعلى والمعطوف بالباء (قوله وقيل في دفع توهم التعارض الخ) فيه ان هذا وان دفع التعارض في الحديثين لكن الفرض من ذكر التعارض هنا اعتراض على وقوع الامتثال بالذكر الذي تضمنه تعقيب الشارح * ولا يخفى ان المراد من تعقيب الشارح تعقيبه في الكتابة والا فلم يثبت من الشارح التسمية والتحديد لساناً أو جناناً فضلاً عن التعقيب فحصل الاعتراض (١٣) انه لا امتثال في التعقيب في

الكتابة للحديثين لانهما متعارضان في وقوع الابتداء بملابسة كتابة التسمية والتحديد فالتجوز المنقول لا يدفع التعارض المذكور فهو سند أعم ههنا ﴿ ثم ﴾ أقول اذا كان الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة قبل كتابة الشرح والظاهر من قوله عليه السلام

أو المبتدئ بالبسملة والحمدلة لا ملابسة الابتداء بهما (١) (قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل) نقل عنه في الحاشية يحتمل العطف على الشيء وعلى وجه الجزئية انتهى أي أو على وجه الجزئية ومعنى الكلام على الاول وقوع الابتداء بذكر الشيء قبل الابتداء بلا فصل وعلى الثاني وقوع الابتداء بالشيء بذكره قبل الابتداء بلا فصل هذا * وقيل في دفع توهم التعارض يجوز ان يكون احدهما بالجان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو يكونان بالجان لجواز احضار شيئين معاً بالبال * وأقول وبالله التوفيق البداء المذكورة في الحديثين بمعنى التقديم (٢) قال في المغرب بدأ بالشيء

(١) نعم تجب مقارنة الابتداء بالملابسة بهما لان الحال تجب مقارنته بالمعامل (منه)
(٢) لا خفاء في ان المراد بالتقديم التقديم على قصد التبرك في الشروع فيما تقدم عليه لا مطلق التقديم ولو وقع بينهما فصل فاحش (منه)

كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله كون البسملة مغايراً للأمر تغايراً حقيقياً * وكذا حديث الحمدلة فجعل الحمدلة جزءاً من الشرح يتأني التباير الحقيقي * فالجواب الحقيقي الأخير للخيالي كما انه مبني على صرف الملابسة عن ظاهرها كذلك مبني على صرف التباير المفهوم من سوق الحديثين عن ظاهرها * فان قلت ليس يكني في الجواب حمل التباير على أعم من الاعتباري وجعل البسملة أيضاً جزءاً * قلت لا يكني اذ حينئذ تكون الملابسة بمعنى الخاطلة مع الجزء الاول أيها كان فيحتاج أيضاً الى صرف الملابسة عن ظاهرها كما لا يكني صرف الملابسة عن ظاهرها بدون أخذ التباير أعم وجعل أحدهما جزءاً من الرسالة * وبالجملة ان منشأ توهم تغاير الحديثين أمور خمسة حمل الابتداء على الحقيقي وحمل الباء على الملابسة وأخذ الملابسة على متبادرها وحمل تغاير الأمر للبسملة والحمدلة على التباير الحقيقي وفهم اتحاد اثنينما فيجعل المنشأ الاول والثاني على خلافه حصل الجواب الاول والثاني * وبحمل المنشأ الثالث والرابع على خلافهما حصل الجواب الثالث ولو حمل المنشأ الخامس على خلافه يحصل جواب آخر لكن لا يمكن هنا لان الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة * وهذا هو التفصيل الموعود فيما سبق (قوله قال في المغرب الخ) قال بعض الأفاضل فيه ان التقديم الحقيقي ليس له زمان ينقسم بالتقديم بشي يتأني التقديم بآخر فاما ان يحمل التقديم فهما على العرف الى آخر ما ذكر في الحاشية فلا فرق بين التقديم والابتداء فلا بد من التكلف المذكور انتهى ﴿ أقول ﴾ لعل حاصل كلام المحتى ان حاصل كلام المغرب دل على ان مدخول الباء هو ما وقع عليه فعل الابتداء لا الملابسة به والمستعان به فمدخول الباء في الحديثين ما وقع عليه فعل الابتداء فالضمير في لم يبدأ فيه الراجع الى الأمر ليس ما وقع عليه

فل الابتداء بل مانسب اليه الابتداء والتقديم بتقدير لم يقدم عليه اسم الله فالفهم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم الاضافي فلا مجال لتوهم التقديم الحقيقي * فدار جواب الحشى ليس كون الابتداء بمعنى التقديم الحقيقي بل كون المفهوم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم الاضافي ﴿ قال الحياي الظاهر ان الباء صلة التوحيد ﴾ وجه الظهور موافقة استعمال العرب الباء في نظيره يقال توحيد برأيه الخ والملازمة مغاير لان يكون صلة التوحيد اذ باء الملازمة صلة ملازماً اذ التقديم حيثئذ التوحيد ملازماً بجلال ذاته ﴿ قال يقال توحيد برأيه ﴾ نقل عنه ولا يقصد منه معنى السكال ولا عدم مدخل غيره في نبوت الوحدة في الرأي بل مجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارها هنا أيضاً انتهى حاصله ان كون الفعل هنا للتكاف محمولاً على السكال أو كونه للصيرورة بدون صنع من الغير وان أمكن هنا لكن أراد أهل اللسان منه معنى الاستقلال فان استقل بمعنى طلب القلة أي الوحدة بمعنى عدم شركة الغير * اما امكان المعنى الاول فظاهر * واما امكان الثاني فبان براد من الغير المخلوقون فان قلت أليس يمكن في قولهم توحيد برأيه الصيرورة بصنع أو التكلف حتى يحمل عليه وها من المعاني الاصلية للتفعل اذ الاول هو ما قال في الشافية تفعل لمطاوعة فعل والثاني صرح فيه أيضاً قلت نعم هو مقول في مقام المدح وها لابن سنان المدح ﴿ قال الحياي فعنى التوحيد بجلال الذات ﴾ لا ينبغي ان التفريع يتضمن هذا الكلام وهو رجوع التوحيد الى الجلال مع قطع النظر عن تعيين معنى الوحدة واعلم ان للوحدة معنيين الاول عدم الانقسام وهو المشهور بين المتكلمين ويقابله الكثرة وهو ما قال في القاموس الواحد عدد الحساب والمعنى الثاني انتفاء النظير وهو ما قال في الاساس اوجد الله فلا تجعله بلا نظير * ثم ان باء الصلة هنا بمعنى في على ما اشار اليه فيما نقل عنه فعنى التوحيد في جلال ذاته كون جلال ذاته واحداً والجلال بمعنى سلب صفات النقص وكما ان (١٤) صفات النقص متعددة كذلك سلبها فالجلال عبارة عن السلوب فهو منقسم فلم

يصح حمل الوحدة على
المعنى الاول فتعين المعنى
الثاني ولذلك فسرها به *
وفيه بحث لانه اذا أول

اذا قدمه فعنى الحديثين حيثئذ كل امر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو ابرر وكل امر ذي بال لم يقدم عليه الحمد لله فهو اجزم فلا وجه لتوهم التعارض بينهما اذ من الظاهر اليين ان لا استحالة في تقديم شيئين أو اشياء على أمر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا به في دفعه (قوله على نهج حصول الصورة) يعنى يجوز ان يكون معنى جلال الذات الذات الجلية كما ان معنى قولهم في تعريف

الجلال بالذات الجلية يصح حمل الوحدة على المعنى الاول أيضاً لنزاه
ذاته تعالى عن الانقسام لكن اذا حمل الوحدة على المعنى الاول على هذا التأويل لا يكون فيه رد للمعتزلة *
اذا الظاهر انهم لا يثبتون لذاته تعالى انقساماً اذ الانقسام يستلزم التركيب المستلزم للاحتياج الى الاجزاء والاحتياج اماراة لحدوث ويمكن ان يقال انه حيثئذ دلالاتهم (١) كلامهم لانهم اذا قالوا بمشاركة ذات الواجب وذات الممكنات في تمام الماهية فقد قالوا بانقسام ذاته تعالى لان تمام ماهية الممكنات منقسم بلا شك تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ﴿ قال الحياي ﴾ عدم شركة الغير في جلال الذات * أي لا يوصف بجلال ذاته غيره تعالى فان قلت هذا ليس بامر مختص بجلال ذاته تعالى اذ صفة كل موصوف لا يتصف به غيره لامتناع قيام معنى متشخص بامر ين قلنا المراد في نوع جلال الذات قنوع جلال ذاته منحصر في جلال ذاته او يقال ليس المراد بالذات هنا ذاته تعالى بل اعم وبعد ما كتبت هذا البحث في ورقة رأيت مثله في حاشية عصام الدين على هذا الشرح الا انه ترك الجواب الاخير لانه ليس غرضه تخشية كلام الحياي ﴿ قال الحياي ﴾ على نهج حصول الصورة نقل عنه كما يقال الصورة الحاصلة في حصول الصورة كذلك يقال الذات الجلية في جلال الذات انتهى أي كما يقال بهذا التفسير في تفسير حصول الصورة وليس المعنى كما يقال ويؤخذ في التعبير كذلك بدل ان يقال حصول الصورة * فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء ينبغي ان يقال في التقرير كما يقال حصول الصورة في الصورة الحاصلة يقال جلال الذات في الذات الجلية ﴿ قال الحياي ﴾ حيثئذ اي حين كونه للملازمة انما احتيج الى ما ذكره حيثئذ لان الوحدة حيثئذ صفة الذات والتفعل قد يجيى بمعنى الصيرورة بصنع وهو ما قال في الشافية وتفعل لمطاوعة فعل وقد يجيى بمعنى التكلف وها لا يصحان في وحدة ذاته تعالى فاحتيج الى تجرد الصنع عن

المعنى الاول او حمل المعنى الثاني على الكمال مجازاً * ولتفعل معان اخر لا تصلح هنا الا الاستفعال فانه قد يجيء الفعل بمعنى الاستفعال وهو صحيح كما يشير اليه قول احمد * والعجب من الخيالي لم يحمل الفعل على معنى الاستفعال مع انه صحيح هنا بلا تكلف وانما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملازمة لانه اذا حمل على الصلة يكون المعنى المتوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معنى الصيرورة بصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بمصدر الفعل * ووحدة الجلال من الذات غير الجلال لا بمعنى الفيرية المصطلحة عند الاشاعرة وهو امكان الانفكاك بل بمعنى الفيرية اللغوية * وفيه بحث لانه اذا كان معنى الاضافة الذات الجلية يحتاج الى ما ذكره أيضاً فلاوجه لتخصيص التفريع بالملازمة (قوله ان الصنع غير ملاحظ فيه) أي في الفعل وحينئذ يكون المعنى الصيرورة فقط فيكون معنى قول الخيالي اما للصيرورة بدون صنع ان الفعل تلاحظ فيه الصيرورة ولا يلاحظ معه الصنع ويكون معنى قوله أي صار حجراً بلا عمل يفسر بقولنا صار حجراً ويلاحظ فيه هذا المعنى بلا ملاحظة عمل ومدخل من الغير أي ولا يلاحظ فيه الصنع من الغير ولا يخفى ان الظاهر ان الباء في قوله بلا عمل متعلق بصار فهو من تمة المعنى واذا قدر الملاحظة يبعد ان يكون هذا من تمة المعنى فالحق ان المراد من الغير العبد فبصح المثال ولا يحتاج الى تقدير الملاحظة كما نقل عن الحنثي (قوله وارادة الكون) عطف على الحدوث أي يستلزم ارادة الكون * وحاصله ان معناه الحقيقي يستلزم الحدوث وصنع الغير وهذه الملازمة ظاهرة ويستلزم في قوله المتوحد بجلال ذاته ارادة الكون مطلقاً وهذا الاستلزام بقربة عدم تمثي المعنى الحقيقي في (١٥) حقه سبحانه وتعالى والكون

المطلق هو مؤدي قولنا ان الصنع غير ملاحظ فيه ثبت ما قاله من التقيد وأما ظاهر ما يفهم من كلام الخيالي من التقدير بعدم الصنع فلا يلزم ارادته من المعنى الحقيقي للصيرورة لانه مبين معناه ولا بد للمجاز من علاقته

العلم حصول صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة فيه ونقل عنه وفي هذا المعنى الثاني رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ذات الواجب وذوات الممكنات مشتركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاصناف (قوله بلا عمل ومدخل من الغير) امل معنى كون الفعل للصيرورة بدون صنع من الغير ان الصنع غير (١) ملاحظ فيه لا ان عدم الصنع لازم فيه كيف ونحجر الطين بصنع من الله تعالى مع ان المعنى الحقيقي للصيرورة الكون بطريق الانتقال وهو يستلزم الحدوث وارادة الكون مطلقاً بالصيرورة على سبيل التجوز فينبذ لو قال بلا ملاحظة صنع بدل بدون صنع لكان أظهر وأولى ونقل عنه على قوله ومنه اتولد ومنه الترجيح فان اريد بالصيرورة مطلق الكون

(١) ويحتمل ان يكون المراد من الغير العبد فلا يضر مدخلة الله تعالى (منه)

وأما ارادة العام من الخاص فهو معتبر في المجاز ولك ان تجعل قوله وارادة مبتداً خبره على طريق المجاز * وحاصله ان كلام الخيالي على ما قدرته يكون ارادة الكون مطلقاً بالصيرورة التي هي أخص وهو واقع على سبيل المجاز لوجود العلاقة بالعموم والخصوص وأما ما يفهم من ظاهر كلام الخيالي فهو ليس بواقع على سبيل المجاز لعدم العلاقة فلا يجوز ارادته من الصيرورة التي هي معنى الفعل فقوله مع ان المعنى الحقيقي تأييد آخر بدل قوله كيف ونحجر الطين الخ (قوله ونقل عنه على قوله ومنه التولد الخ) لعل غرض الحنثي من نقل هذا المنقول هنا تأييد آخر لقوله لعل معنى كون الفعل الخ * اذ حاصله هنا * والمنقول انه ان اراد النجاة بالصيرورة التي فسروا به الفعل مطلق الكون فأمر التوحد ظاهر ولا حاجة الى قولنا بدون صنع وان رادوا الكون بطريق الانتقال كما هو المعنى الحقيقي للصيرورة فلا بد من قولنا بدون صنع ومعناه ان يجرد الصيرورة عن معنى الانتقال في حقه سبحانه * فظهر ان مراد الخيالي من قوله بدون صنع تجريد الصيرورة عن معنى الانتقال وهو انما يكون بان يراد بدون ملاحظة صنع اذ ظاهرة تقيد بعدم الانتقال لان عدم الصنع يستلزم عدم الانتقال لانه تجريد عن معنى الانتقال (فان قلت) انما يكون هذا المنقول تأييداً لكلام الحنثي ان لو كان مراد الخيالي بالصيرورة في قوله فان اريد بالصيرورة الصيرورة الواقعة في تفسير الفعل بدون التقيد بقوله بدون صنع فلم لا يجوز ان يكون مراده بالصيرورة في هذا المنقول الصيرورة الواقعة في كلامه المقيدة بقوله بدون صنع (قلت) ليس في الصيرورة بعد هذا التقيد هذان الاحتمالان * اما على تقدير حمل بدون صنع على ظاهره فلانه اذا انتفى صنع الغير لا يتصور الانتقال لان الانتقال يستلزم الحدوث وهو يستلزم الصنع * انما الاحتمال الاول لانه اذا لم يتصور

الاتقال فكيف يراد مطلق الكون العام لما يكون بطريق الانتقال * وأما على تقدير حمل بدون صنع على معنى بدون ملاحظة صنع فلا يمكن الاحتمال الثاني لان ارادة الانتقال يستلزم ملاحظة التصنع لما عرفت بل يتعين الاحتمال الاول * وهنا بحث وهو انه لم لا يجوز ان يكون مراد الخيالي من قوله بدون صنع بدونه من العبد كما أشار اليه قول أحد في بعض منهواته حينئذ ينصور في الصيرورة بدون صنع ذاك الاحتمالان فيجوز ان يكون مراد الخيالي من الصيرورة في هذا المنقول الصيرورة المقيدة فلا يتعين هذا المنقول مؤيداً لما قاله (قوله محل بحث) اذ الظاهر ان المراد ان المعنى الاول منقول من التكلف وماخوذ منه بزيادة خصوصية عليه والاصل والفرع بمعنى الكلّي والجزئي أو المشتق منه والمشتق لكن في كون التكلف مأخوذاً في الاول بحث اذ الصيرورة هو الانتقال دفعياً أو تدريجياً والتكلف تدريجياً (قوله الا ان يراد الخ) يعني الا ان يراد من الاصل والفرع السبب والمسبب ويراد بسببته ماصدق عليه المعنى الثاني لامصدق عليه المعنى الاول بمعنى ان التعاني والتكلف سبب وعلة في الخارج لاتقال أمر الى أمر آخر لكن فيه بحث أيضاً اذ التصنع معتبر في التكلف وكيف يكون التكلف بصنع علة للانتقال بدون صنع على ما أشار اليه بعض الافاضل الا ان يقال المراد من انتفاء التصنع في المعنى الاول انتفاء ملاحظته ولا يلزم من انتفاء التصنع في نفس الامر (١٦) فساد في العلية المذكورة لكن يكون تفرع المعنى الاول ببعض ماصدق

عليه * وأيضاً هذا الوجه من الخشعي يأتي عن سوق ما نقل عنه اذ على هذا لا معنى لعدم عده معنى مستقلاً * لعل وجه التأمل ما ذكر * قال الخيالي * يحمل على الكمال نقل عنه وعلى تقدير الحمل على الكمال يحمل ان يحمل الباء للسببية انتهى * ووجه صحة السببية حينئذ ظاهر على تقدير

فالا مر ظاهر وان اريد الكون بطريق الانتقال فلا بد من ان يجرد عن معنى الانتقال في حقه تعالى لاستحالة عليه تعالى (قوله وإما للتكلف) نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعمده أرباب اللفظة معنى مستقلاً وانما قابله به هنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى وفيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث الا ان يراد بكونه من فروعه تفرعه وترتبه عليه تأمل (قوله ولما استحال) أي التكلف في شأنه تعالى لان مضاه ان يتعاني الفاعل على ذلك الفعل ليحصل بمآلاته وهو محال في شأنه تعالى لانه منتصف بالوحدة لذاته ازلا وأبدأ (قوله يحمل على الكمال) أي مجازاً اذ لا يتعاني ولا يتكلف في المادة غالباً الا بالكمال تأمل (قوله الانصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير كون الفعل للصيرورة وقوله أو الكمال أي على تقدير كونه للتكلف (قوله مع ملاسة (١) جلال الذات) قيد لكل من الانصافين واعلم انه قد يكون الفعل بمعنى (١) اشارة الى كون الاضافة بمعنى اللام في جلال ذاته ولم يتعرض لاحتمال الذات الجلية اذ لاسداد للملاسة (منه)

ان يكون معنى الوحدة عدم شركة الغير فذاته تعالى من حيث هو لما لم يكن مشتركاً انصف باصل الوحدة (الاستفعال) ولما سلب عنه سمات المخلوقين وهو معنى الجلال كان عدم اشتراك الذات كاملاً كما لا يخفى واذا لم يحمل التكلف على الكمال لاسداد للسببية لان أصل وحدة الذات من الذات لا بسبب الجلال لما عرفت (قوله اذ لا يتعاني) اشارة الى علاقة المجاز وهي اللزوم هنا ولا يشترط فيها اللزوم المنطقي بل التبعية في الجملة لعل وجه التأمل هذا (قوله أي على تقدير كون الفعل للصيرورة) وعلى هذا معنى الذاتية كون الوحدة مفضى الذات لانها من صفات الذات اذ لا اشارة فيه الى الصيرورة بدون صنع * قال * الخيالي مع ملاسة جلال الذات * نقل عنه ولم يتعرض لاحتمال الذات الجلية اذ لاسداد للملاسة حينئذ انتهى * وجه عدم السداد ان الكلام حينئذ يفيد ملاسة المتصف بالوحدة للذات مع ان المتصف هو عين الذات والملاسة تقتضي المغايرة ولا يخفى عليك ان هذا الاحتمال غير سديد على تقدير حمل الباء على الصلة أيضاً لان الظاهر من تفسيره ان يكون في معنى الظرف فيفيد ظرفية الذات للتوحد وهو عين الذات والظرفية حقيقة أو حكماً يقتضي المغايرة (فان قلت) المظروف التوحد وعدم شركة الغير (قلت) وكذا الملاسة اذ بقاء الملاسة يفيد ملاسة الحدث الذي يتضمنه متعلقها لمدخله فانهم صرحوا بان الباء في مررت يزيد بفيد لصوق مرورك يزيد * والحاصل انه لا فرق بين المقامين (ثم) انه قال لاسداد ولم يقل لامعة اذ التفسير الاعتباري كاف بان يراد من الذات الجلية هي من حيث انصافها بالجلال كما أشار اليه عبد الرحمن الفاضل في غير هذا الموضع أو يراد

من المنصف بالوحدة هو من حيث انصافه بها أو يراد الحيثية في كلا الموضعين (قوله ومعنى طلبه الوحدة اقتضاؤه الخ)
يعني ان معنى الطلب هذا وهو صحيح هنا بلا احتياج الى ارتكاب مجاز بخلاف ما ذكره الخيالي من المعنيين * ووجه صحة هذا
المعنى بلا مجوز ان صفات الله تعالى ممكنة قديمة صادرة من ذاته تعالى بالاقتضاء والايجاب * قال الخيالي ليفيد ان آية نينا
أعظم الى آخره * قيل ما حاصله انه لا اشعار في الكلام حينئذ بان سائر الانبياء لم يؤيد بالساطع حتى تتم دعوى الافادة *
وذلك ان تقول ان اللام في المؤيد اما للجنس أو للاستفراق بقرينة مقام المدح فيفيد قصر المؤيد بساطع الحجج على محمد
عليه السلام واللام في الصفات يعني لهذين المعنيين كما صرح به في التلخيص في عمرو المنطلق * وايضا صرح في المطول في بحث
الاستفراق العرفي بان اللام في اسم الفاعل والمفعول اذا كانا بمعنى الحدوث فهي حرف تعريف عند المازني وبمعنى الذي عند
غيره * وأما اذا لم يكونا بمعنى الحدوث بل للدوام فهي حرف تعريف اتفاقا * وايضا صرح ان الموصول يأتي
للاستفراق وافادة اللام القصر لا تختص بالبسطة والخبر بل تجرى في غيرها مما يجري مجراها على ما يشهد له دليل افادتها
القصر كما لا يخفى على منصف يفهم المعاني ولا يريد المكابرة والناد * ثم أقول ورود الاعتراض ثم لا يحتاج الى ما ذكرته من
اعتبار الحصر على تقدير ان يكون الساطع بمعنى الظاهر * وأما اذا كان بمعنى المرتفع فالارتفاع معنى نسبي لا يتصور الا بالنسبة
الى المرتفع عليه فان أضيف الى الحجج باعتبار كون الحجج مرتفعاً عليها ليكون من اضافة اسم الفاعل الى معموله الذي هو
مفعوله الغير الصريح اضافة لفظة على معنى بساطع على حججه وأريد اضافة (١٧) الحجج الى الضمير المفيد للاستفراق

الاستفعال أي الطلب نحو تكبر وتمعظ أي طلب ان يكون كبيراً وعظيماً وفيما نحن فيه يجوز ان
يكون من هذا القبيل بل هو اولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه ايها ذاتا (قوله ليفيد ان آية
نينا اعظم من آيات سائر الانبياء) بناء على ان المراد بافراد الحجة التي جمعت هي بالقياس اليها حجة
كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فرداً وجميع حجج ذلك النبي فرداً
آخر وهكذا فكأنه قال بساطع (١) حجج الله تعالى التي أكرم بها الانبياء

(١) معنى قوله بساطع حججه بالساطع من بين جميع حججه بادعاء ان لاسطوع لغيرها من
حجج سائر الانبياء بالنسبة الى هذه فالدلالة على الاعظمية ظاهرة غير خفية (منه)

يفيد الكلام ان سائر
الانبياء لم يؤيد بالساطع
والا لم يصح ان نينا مؤيد
بساطع على جميع الحجج
وأما ان أضيف الى الحجج
لا باعتبار كونه مرتفعاً
عليها معمولاً له بل باعتبار
الاختصاص لتكون الاضافة

(م — ٣ حواشي المقائد ثانی)
معنوية لا يفيد ذلك لان المعنى حينئذ بساطع مخصوص بالحجج باعتبار انه
من جنسها ولا ينافي ان يوجد ساطع غيره ايد به نبي غير نينا وان حملت الاضافة على الاستفراق فيحتاج الى اعتبار الحصر لثم
دعوى الافادة قال المصام في قولهم مصارع مصر مثلاً للاضافة المعنوية جواباً لمن قال ان المصراع مفعول فيه للمصارع فكيف
تكون الاضافة معنوية * قد يقال اضافة الصفة الى المفعول دائمة على اعتبار التكلم فان قصد تعلق العامل بالمفعول وادف فلفظة *
وان قصد بتقدير حرف من حروف معتبرة في الاضافة فنسبة ثم ان الظاهر معنى غير نسبي لان ظهور الشيء ليس بالنسبة
الى شيء آخر فليس الحجج منسوبة اليه فلا تتم الافادة حينئذ الا ان يحصل الساطع حينئذ بمعنى الاظهر ويقصد زيادته على
ما اضيف اليه نحو زيد افضل الناس وأريد الاستفراق من اضافة الحجج الى الضمير حينئذ تتم الافادة المذكورة وأما اذا
أريدت الزيادة المطلقة وكانت الاضافة للتوضيح فلا تتم الافادة بدون اعتبار الحصر * ونقل عن قول احمد ملخص هذا وهو
ان السطوع بمعنى الارتفاع أو الظهور فعني بساطع حججه بمرتفع حججه أو ظاهر حججه ظهوراً بيناً وحاصله باظهر حججه
فالدلالة على الاعظمية المذكورة يعني الاعظمية على سائر الانبياء ثابتة على كلا التقديرين انتهى (قوله فكأنه قال بساطع
حججه الخ) هذا تفريع على نسبة الحجج اليه تعالى والى الانبياء ومراده اداء معنى التبيين ولا دخل في ذلك التفريع
لكون جميع حجج هذا النبي عليه السلام فرداً وجميع حجج ذلك النبي فرداً آخر اخلو أريدت الافراد الشخصية بالتفريع
على حاله * وتوضيح هذا التفريع يتوقف على مقدمة ومقصد * أما المقدمة فاربعة مقالات * * * المقالة الاولى * ان الحجة
بمعنى المشق على ما صرح به في بعض الحواشي فهو بمعنى المؤيد أو الدال واسم الفاعل قد يضاف الى معموله بقصد تعلق

العامل بالمعمول اضافة لفظية نحو ضارب زيد وقد يضاف بدون ذلك القصد اضافة معنوية اعم من ان يضاف الى غير معموله أو يضاف الى معموله لكن لا يقصد تعلق العامل بالمعمول كذا نقله العصام عن البعض في حاشية شرح الجامي ﴿ المقالة الثانية ﴾ أمران (الاول) ان الحجج ان اضيف الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فالمعنى الدوال عليه تعالى أي على أمر من اموره مثل وجوده ووحدته والوحيته وان أريد بدون ذلك القصد فالمعنى الدوال المتعلقة به تعالى وذلك التعلق اما في ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجه تعالى بها أو في ضمن الهامه تعالى بها الى النبي الثاني ان الحجج ان اضيفت الى ضمير النبي عليه السلام مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فالمعنى الدوال على النبي أي على أمر من اموره مثل نبوته * وان أريد بدون ذلك القصد فالمعنى الدوال المتعلقة به عليه السلام وذلك التعلق إما في ضمن دلالتها عليه عليه السلام أو في ضمن احتجاجه عليه السلام بها أو في ضمن كونه عليه السلام ماها بها ﴿ المقالة الثالثة ﴾ ان الحجج ان اضيفت الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فان أريد من الحجج ما هو الدليل عند الاصوليين وهو المفرد يصح كون النبي عليه السلام مؤيداً بباطمها لان معني كونه عليه السلام مؤيداً بالساطع كونه عليه السلام مدلوله * وقد أخذ دلالة عليه تعالى أيضاً في ضمن اضافة الحجج الى ضميره تعالى مع القصد المذكور * والشئ المفرد يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى أمرين أو أكثر كأن يقال انشقاق القمر أمر حادث فله محدث موجب بالذات ثم يقال أيضاً هذا أمر خارق موافق لدعوى النبي عليه السلام فدعوى النبي حق والدليل في انوضع انشقاق القمر * وان أريد ما هو الدليل عند المنطقيين وهو المركب من المقدمات فهو لا ينتج الا نتيجة واحدة فان أخذ دلالتها عليه تعالى لا يكون النبي عليه السلام مؤيداً بباطمها الا أن يعتبر الحجاز ويراد المؤيد دعواه ولا (١٨) يخفى ان النبي عليه السلام ادعى ما يتعلق به تعالى واما ان اضيفت الحجج الى ضميره

وبناء على ان الاضافة (١) للاستفراق

(١) واذا كانت اضافة الساطع الى الحجج للاستفراق يكون الساطع من بين جميع الحجج فيفيد الاعظمية (منه)

تعالى بلا قصد تعلق العامل بالمعمول فامر التأييد ظاهر وكذا ان اضيفت الى ضمير النبي

(والا)

عليه السلام مع القصد المذكور أو بدون ﴿ المقالة الرابعة ﴾ ان الحجج بعد

ما اضيفت الى ضميره تعالى اعتبرت نسبتها الى الانبياء ليصح اعتبار الوحدة الفرضية فتأكد النسبتان اما متحدتان بأن يقصد بهما تعلق العامل بالمعمول اولا يقصد بهما ذلك أو مختلفتان * فهنا احتمالات اربعة (الاحتمال الاول) أن تكون النسبتان مع القصد المذكور فمعني النسبتين حينئذ الحجج الدالة عليه تعالى وعلى الانبياء وهذا على رأى الاصوليين كما عرفت (الاحتمال الثاني) ان تكون النسبتان بدون ذلك القصد وذلك بان يقصد التعلق المطلق وقد عرفت في المقالة الثانية ان ذلك التعلق في كل من الطرفين يتحقق في ضمن ثلاثة أمور * فيتصور جميع النسبتين على تسعة وجوه ثلاثة منها صور الاتفاق وستة منها صور الاختلاف * أما الثلاثة فكونه تعالى والانبياء مدلولي حجج وكونه تعالى والانبياء محتجين بها وكونه تعالى ملهما بها الانبياء (اسم فاعل) وكون الانبياء ملهما (اسم مفعول) * وهذا الاخير هو الذي اشار اليه المحشي لان الاكرام بمعنى الالهام والاعطاء واستخرج الصور الست (الاحتمال الثالث) ان تكون نسبتهما اليه تعالى بذلك القصد والى الانبياء بدون ذلك القصد * فعني النسبتين حينئذ الحجج الدالة عليه تعالى المتعلقة بالانبياء في ضمن احد الامور الثلاثة التي عرفت في المقالة الثانية (الاحتمال الرابع) ان تكون بالعكس فمعني النسبتين حينئذ الحجج المتعلقة به تعالى ضمن احد الامور الثلاثة الدالة على الانبياء (واما المقصد فقيه امران) الامر الاول ان المحشي اخذ في التعريف في جميع النسبتين وجها واحدا من وجوه الجمع وهو كونه تعالى مكرما بها والانبياء مكرما كما اشارنا اليه (الامر الثاني) في وجه ترجيح هذا الوجه على سائر وجوه الجمع فنقول اعتبر جمع حجج هذا النبي على وجه ان يكون فردا من جميع الحجج وكذا جميع حجج ذلك النبي ليفيد الكلام سطوع جميع حججه عليه السلام ويعد ان يكون جميع حجج النبي دالا على الله تعالى وعليه اذ يجوز ان يكون بهض حججه لا يثبت الا الالوهية او الوحدةانية فضعف الاحتمال على انه مبني على رأى الاصوليين فقط وكذا يبعد ان يكون جميع حجج النبي دالا عليه تعالى ولو سلم فلا نسلم كون الدلالة عليه مقصودة

من الجميع والمتبادر من اضافة الحجج اليه تعالى بقصد تعلق العامل بالمعمول ان الحجج موروثة للدلالة عليه تعالى وكون المقصود من جمع حجج النبي للدلالة عليه تعالى بعيداً يجوز ان يكون المقصود من بعض حججه الدلالة على صدقه في دعوى النبوة فقط فضعف الاحتمال الثالث وكذا الاحتمال الرابع اذ اعتبر فيه دلالة الحجج على الانبياء وكون جميع حجج النبي دالاً عليه عليه السلام ممنوع ولو سلم فلا نسلم كون تلك الدلالة مقصودة من الجميع الى آخر الكلام على قياس السابق ولما ضعف به الاحتمال الاول ضعف اول صور الاتفاق من وجوه الاحتمال الثاني ولبعد كونه تعالى محتجاً بجميع حجج النبي ضعف ثاني صور الاتفاق وثالث صور الاتفاق هو الذي اخذه الحنثي ولا شيء عليه اذ الحق ان جميع حجج (١٩) النبي بالهام الله تعالى النبي اياها

واكرامه تعالى بها اليه وتامل في الصور الست الباقية فان في كل منها ضعفاً من الوجوه المذكورة للضعف الا صورة واحدة منها وهي الهامة تعالى النبي اياها واحتجاج الانبياء بها لكن لا يخفى ان كون النسبتين متماثلتين اولى من كونهما مختلفتين فلم اختار الحنثي رجحانه على سائر الوجوه والاحتمالات يقول الفقير وليكن هذا التفصيل رسالة مني الى الاذكياء (قوله والالم يفتد) اي وان لم تكن للاستغراق (قوله ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك) اي لا يراد بالافراد الشخصية مع ارادة النسبة الى الانبياء كما لا يراد بالافراد الشخصية مع قطع

والالم يفتد (١) اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفعه صلى الله عليه وسلم وحينئذ لا يفتد سطوع (٢) جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على ما نقل عنه رحمه الله على قوله فساطع حججه من قيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى بحججه الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه ومعنى كونه من ذلك القليل ان اضافته بمعنى من بتأويل مذكور في كتب النحو في ذلك المثال ونقل عنه أيضاً وانما لم يحمل على ظاهره (٣) لخلوه عن هذه الفائدة الجلية مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر باضافة الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يستبشع الذوق السليم انتهى اذ اضافة الحجج الى النبي عليه السلام تستلزم تأييده بغير الساطعة أيضاً لان حجج كل شخص مؤيدة له ألبتة مع ان الصدر يخص التأييد بالساطعة والكلام في واضح بيناته كفو في بساطع حججه (قوله أو على تقديرها في نظم الكلام) قيل الفرق بين التوهم والتقدير ان التوهم حكم العقل بواسطة الوهم بان أما مذكورة في نظم الكلام لانه كثيراً ما أدركها في نظائره وان كان هذا الحكم كاذباً والتقدير حكمه بأنها مقبولة ومرادة في المعنى وهي كالمفروضة (قوله بطريق تعويض الواو عنها الخ) اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال كيف يقدر اما ههنا مع انه حينئذ يكون تقدير الكلام هكذا واما بعد باجتماع الواو مع أما وهذا غير واقع في كلامهم في فصل الخطاب بل هو غير صحيح وحاصل الجواب ان تقدير الكلام انما يكون كذلك

- (١) أي وان لم يكن المراد بافراد الحجة حجة كل واحد واحد من الانبياء ولم تكن الاضافة للاستغراق لم يفتد الخ (منه)
- (٢) السطوع الارتفاع والظهور البين فمعنى ساطع حججه الظاهرة ظهوراً بيناً حاصلة باظهار حججه بالدلالة على الاعظمية المذكورة ظاهرة على كلا التقديرين وفيه ما فيه (م ع)
- (٣) وهو معنى الاضافة بمعنى اللام أو بمعنى في بل عدل عن الظاهر وقال من قيل اخلاق ثياب منه

النظر عن النسبة الى الانبياء وهذا الاحتمال ايضا على تقدير رجوع الضمير الى الله وانما عبر عنه بحجج الانبياء لانه اعتبر فيها اكرامه تعالى بها الانبياء وهذا ظاهر (قوله وان كان بعضها) اي بعض الحجج الغير الساطعة (قوله مع ان التخصيص في الصدر الخ) والمراد التخصيص بالذكر لا التخصيص بمعنى الحصر اذ لا حصر في الساطع والا لكان في الكلام تناقض لا استبشاع قال الحياي فساطع حججه من قيل اخلاق ثياب لا يخفى انه خطأ في التعبير والاولى ان يقول من قيل جرد قطيفة (قوله اشارة الى جواب سؤال مقدر الخ) فيه ان السؤال المقدر كلام على السند الاخص وهو غير مفيد فلا حاجة الى الجواب عنه (قوله بل هو غير صحيح) الاولى ترك هذا الترتي في تقرير السؤال المقدر لانه ليس في الجواب المذكور ما يماثله ويدفعه ظاهراً الا ان يقال ان كونه غير واقع في كلامهم اعم من كونه غير صحيح واتقاء العام يستلزم اتقاء الخاص فتأمل جداً

(قوله وتردد بعض الخ) هذا عطف على مقدر يفهم من قوله حاصل الجواب الخ تقدير الكلام اجيب عن السؤال المقدر بوجهين وتردد بعض الفضلاء الخ اي وناقش بعض الفضلاء في الجواب الاول بان تردد الخ (قوله وايضاً خطأ الخ) عطف على تردد حاصله انه كما اورده بعض الفضلاء على الجواب الاول صدر عن العلماء ما يورد به علي الجواب الثاني وهو تخطئهم السكاكي وحاصل الايراد تجريد قوله وهذا غير واقع في كلامهم بان المراد غير واقع وقوعه سألما عن التخطئة وقوله واعلم ان الواو الخ عطف على خطأ من قيل عطف العلة على الملول لانه يان لمنشأ تخطئهم السكاكي لان المراد من الواو في قوله واعلم ان الواو الواقع في كلام السكاكي (قوله من حيث ذاته) الظاهر ان الضمير راجع الى الكلام يعني وان توقف الاصول على ذات الكلام فيكون اللزوم توقف اعتداد الكلام فلا يلزم الدور * ويحتمل ان يكون الضمير راجعاً الى الاصول لكن حينئذ لا يتعين ان توقف ذات الاصول على ذات الكلام او على اعتداده (٢٠) ومدار دفع الدور كون الموقف عليه ذات الكلام سواء كان الموقف ذات

الاصول او اعتداده اذ لو كان الموقف عليه اعتداد الكلام للزم الدور ايضاً اذ يلزم حينئذ توقف اعتداد الكلام على اعتداد الكلام وان كان الموقف ذات الاصول الا ان يقال قوله وان توقف ليس من بيان دفع الدور وهما كلام آخر وهو انه ثبت من كلام الشارح على ما ذكره الخيال في اصل الحاشية ان العقائد تتوقف على الكتاب والسنة وهما يتوقفان على الكلام ولنا مقدمة ثابتة في الخارج وهي ان الكلام يتوقف

اذا كان الواو لم يؤت بها بعد حذف أما عوضاً عنها مع ان جمع اما مع الواو واقع في عبارة المفتاح في أواخر فن البيان حيث قال وأما بعد فان خلاصة الاصلين الخ وتردد بعض الفضلاء في أنه هل بين الواو واما مناسبة مصححة لتعويضها عنها ام لا وايضاً خطأ العلماء السكاكي في جمعه بين الواو وأما في عبارة المفتاح واعلم ان الواو ان كان عوضاً عن أما فلا صحة للجمع وان لم يكن عوضاً عنها ففي العطف اشكال فالجواب الاول هو الاولى وامر المناسبة سهل (قوله القواعد) جمع قاعدة وهي الاساس نقل عنه ويمكن ان يبقى القاعدة على المعنى المصطلح (١) ويراد بتلك القواعد المسائل الاصولية اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقاً من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسائل فهو يتوقف (٢) على الاصول من حيث الاعتداد وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته فليتأمل (٣) ونقل عنه ايضاً وقد يقال عقائد الاسلام مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة والزكوة وقواعدها مسائل الاصول وأساس تلك المسائل الكلام وفيه (٤) فوات مقابلة العقائد بعلم الشرائع ثم

- (١) أي القضية الكلية وهي المسائل الاصولية في هذا المقام (منه)
- (٢) هذا توجيه لصحة اضافة القواعد الى عقائد الاسلام فافهم (منه)
- (٣) امل وجه التأمل اشارة الى منع توقف الكلام على الاصول من حيث الاعتداد بل المسلم توقفه على الكتاب والسنة فقط هذا (منه)
- (٤) لان المراد من العقائد الاحكام الاعتقادية ومن الشرائع الاحكام العملية فهما متقابلان واذا كان المراد بعقائد الاسلام الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكوة تكون عقائد الاسلام عين علم الشرائع فنقول المقابلة (منه)

(تخصيص)

على العقائد لكونها جزءاً منه فبانضمام هذه المقدمة الى تينك المقدمتين يلزم الدور لكن ان جعلنا مقدمتنا صغرى لها ينتج ان الكلام يتوقف على الكلام وان جعلناها كبرى لها ينتج ان العقائد تتوقف على العقائد ثم ان وجه دفع الدور ان العقائد تتوقف من حيث الاعتداد فان قلت فما وجه ما ذكره في هذا المنقول حيث قال فهو اي الكلام يتوقف على الاصول وهذه المقدمة من اين اخذها حتى دفع الدور الحاصل بضمها قلت لما كان الثابت من قول الشارح اساس قواعد عقائد الاسلام على هذا المنقول مقدمتين احدهما ان العقائد تتوقف على الاصول والاخرى ان الاصول تتوقف على الكلام اخذ من المقدمة الاولى ان الكلام يتوقف على الاصول ودفع الدور الحاصل بانضمامها صغرى لثانية ولعل طريق اخذها من تلك المقدمة الاولى ان اعتداد الكلام من حيث المجموع يتوقف على اعتداد العقائد لكونها جزءاً منه واعتداد العقائد يتوقف على الاصول ينتج ان اعتداد الكلام يتوقف على الاصول هذا ان شئت اخذها على وجه يتدفع به الدور وان شئت اخذها موها للدور فاحذف الاعتداد من البين

(قوله مع انها المتبادرة منها) أي مع ان المسائل الكلامية هي المتبادرة من العقائد فالتخصيص خلاف المتبادر ويفهم منه ان التعميم للمسائل الكلامية وغيرها مثل الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكاة خلاف المتبادر (١) أيضاً لان المركب من المتبادر وغير المتبادر غير متبادر أيضاً لان المتبادر هو المسائل الكلامية فقط كما يشهد به سوجه كما قاله بعض الافاضل على النقل الاول عند قوله اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقاً الخ * ومن هذا (٢) ظهر ان المراد من العقائد الاسلامية في هذه الصورة اعم من الاصلية والفرعية بخلافها في الحاشية فانها عبارة عن الاصلية الاعتقادية انتهى * وهو محل لعبارة الخيالي في أحد المنقولين عنه على ما لم يرض به في المنقول الآخر لان العموم المذكور خلاف المتبادر من لفظ العقائد أيضاً كما عرفت فاذا لم يرض بالتخصيص لكونه خلاف المتبادر يلزم ان لا يرضى بالتعميم أيضاً (قوله يدل على ان الاولى الخ) فيه انه يجوز ان يكون الحصر باعتبار مجموع الوصفين فلا يمنع عموم الاولى للكتاب والسنة ولقد تواردت فيه لما نقل عنه (قوله فلا يناسب ملاحظة الترتي الخ) ان اريد ملاحظة الشارح ففيه ان الخيالي ما ادعى ملاحظة الترتي بل وجوده في هذه الفقرة والوجود اعم من الملحوظية وان اريد (٢١) ملاحظة الخيالي ففيه انه لا يلزم

من ادعاء الشارح الحصر
عدم حكم المحشي بان فيه
ترقياً في الواقع (قوله ان
الكلام اساس العقائد)
كبرى قياس المساواة من
الشكل الاول قدمت
على صغرها وهي قوله
والكتاب اساس الكلام
وقوله فالكتاب اساس
اساس العقائد هو المطلوب
واشار بعض الافاضل
الى ان هذا القياس من
الشكل الرابع حيث
صرح بان قوله والكتاب
اساس الكلام كبرى وفيه
ان المطلوب في هذا الضرب

تخصيص عقائد الاسلام بغير المسائل الكلامية مع انها المتبادرة منها (قوله لشمول الاولى الكتاب
والسنة بخلاف الثانية) نقل عنه لان القاعدة في اللغة الاساس فيكون المعنى اساس اساس عقائد الاسلام
وهو لا يشمل غير الكلام انتهى وفيه ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر (١) يدل
على ان الاولى مختصة بعلم التوحيد والصفات غير متأولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل
الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترتي بالوجه المذكور في الفقرة (٢) الثانية ونقل عنه أيضاً فان
قلت أولاً ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسا يقتضي كون الشيء اساس نفسه (٣)
اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام اساس العقائد لان اساس

(١) قيل الحصر بالنسبة الى مجموع الفقرتين لا بالنسبة الى كل واحدة منهما حتى يدل على ان
الاولى مختصة (منه)

(٢) وأنت خير بان قوله فان مبني علم الشرائع والاحكام الى قوله هو علم التوحيد والصفات
الخ مسوق على حصر المسند اليه في المسند لاقتضاء المقام اياه اذ المقام مقام مدح في علم التوحيد
لما يكون باعثاً على التأليف واما ان يحمل ضمير الفصل على قصر المسند اليه على المسند على ما ذهب
اليه البعض وان كان ضعيفاً يحمل على تقدير الدال على القصر في نظم الكلام مثلاً فقط واياماً
كان فلا فرق بين العرفين (منه)

(٣) جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لم لا يجوز ان يكون الكتاب موقوفاً على غير المسائل
الاعتقادية كما يكون موقوفاً عليها فكان الموقوف عليه اعم فلا ترد المناقشة المذكورة (منه)

من الشكل الرابع عكس النتيجة الحاصلة بعد الرد الى الشكل الاول بعكس الترتيب الا ان يقال المطلوب هنا عكس هذه
النتيجة وهو قولنا بعض اساس اساس العقائد الكتاب وقال هذا معارضة مع قوله ففي هذه الفقرة ترقى في المدح * وأما
الاول فمجرد دعوى ان الفقرة الثانية غير صحيحة لاستلزامها الدور انتهى * وجه الفرق بينهما ان الاول ليس في مقابلته دليل
حتى يستبرم معارضته بخلاف الثاني فان قول الخيالي لشمول الاولى الخ واقع في مقابلته وفيه ان الظاهر ان الثاني وارد على قوله بخلاف
الثانية وذا ليس بمدلل فلا وجه لجعل الثانية أيضاً معارضة الا ان يعتبر ما نقل عنه بقوله لان القاعدة في اللغة الاساس الخ

(١) لان لام الجنس في قوله المتبادرة يفيد حصر التبادر في المسائل الكلامية ففي التخصيص بغير المسائل الكلامية امر ان
ترك التبادر وحمل العقائد على خلاف المتبادر بخلاف التعميم للمسائل الكلامية والمسائل العملية فان فيه الحمل على خلاف
التبادر فقط ولم يترك فيه التبادر بل أخذ بطريق التضمن لا بطريق الحل عليه (٢) أي من كون الاحكام مطلقاً
سواء كانت شرعية عملية أو شرعية اعتقادية متوقفة على الاصول في استنباطها من الكتاب والسنة (منه)

(قوله لان العقائد من الكلام الخ) أي لان الكتاب اساس العقائد والعقائد من الكلام. فالكتاب اساس ما هو من الكلام واساس ما هو من الشيء اساس ذلك الشيء ينتج ان اساس العقائد اساس الكلام كذا قرره بعض الافاضل لكن الظاهر ان يقول في النتيجة ان الكتاب اساس الكلام * وجعل البعض قوله فاساسها اساسه كبرى لقولك الكتاب اساس العقائد وجعل قوله لان العقائد من الكلام بياناً للكبرى (قوله الحصر المذكور ممنوع) نقل عنه لجواز وقوع توقف الكتاب على الكلام مطلقاً لا على بعضه وهو المسائل الاعتقادية حينئذ لا يلزم ذلك انتهى يعني يجوز ان يكون الكتاب موقوفاً على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقوفاً عليها كما صرح فيما نقل عنه على قوله السابق اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية لكن صرح هناك بان الموقوف عليه حينئذ اهم فلا ترد المناقشة المذكورة انتهى * واعترض عليه بعض الافاضل بان الموقوف عليه حينئذ يكون مركباً لا اعم فالمناقشة لا تندفع بهذا الوجه انتهى * ووجد عدم الاندفاع انه حينئذ يكون الكل وهو الكلام اساس جزئه وهو العقائد * ومن المعلوم ان الجزء اساس للكل فيعود الدور (١) (قوله وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها الخ) يعني ان اللازم اساسية العقائد بحسب الذات لنفسها بحسب الاعتداد * وحاصله اساسية ذاتها للاعتداد فلا دور (قوله وثانياً المتبادر من اساس الشيء الخ) قال بعض الافاضل هذا الكلام يحتمل ان يكون منعا لكبرى على ان المراد من الذات ما يقابل الاعتداد توجيهه لان سلم ان الكتاب اساس الكلام كيف والمتبادر الخ والكتاب اساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات فلا اشكال كما قيل ويحتمل ان يكون منعا للصغرى على ان المراد ما يقابل الواسطة * وحاصله لان سلم ان الكلام اساس العقائد اذ المتبادر الخ والكلام اساس العقائد بالواسطة لا بالذات فلا محذور كذا افيد ويحتمل ان يكون منعا لكبرى على ان يكون المراد بالذات وما يقابل الواسطة وتوضيحه (٢٢) لان سلم ان الكتاب اساس اذ المتبادر الخ والكتاب اساس الكلام بواسطة انه

الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالفقرة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت أولاً الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانياً المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات

اساس العقائد التي هي جزء الكلام انتهى * ويرد على هذه الاحتمالات الثلاثة ان عدم تبادل ما ذكر من لفظ اساس الشيء لا يستلزم عدم

كونه اساس الشيء في نفس الامر فلا وجه لمنع الاساسية في نفس الامر (٢) مستنداً بعدم التبادر والانطباق (وان) هذا منع لقوله فالفقرة الثانية تشمل الخ يعني ان بناء الترتيب انما هو على ما يتبادر من الفقرتين ولا نسلم انه اذا حمل الفقرة الثانية على ما يتبادر منها تشمل الكتاب والسنة لان المتبادر من الاساسين في الفقرة الثانية ما يكون اساساً بلا واسطة وكون الكتاب اساس اساس العقائد بالواسطة أعني ان في نسبة كل من الاساسين الى ما نسب اليه واسطة ويرد على الاحتمال الاول أيضاً ان هذا المنع من جانب مدعى الترتيب وهو قد سلم الاساسية بحسب الاعتداد حيث اعترف بان اساسية الكتاب والسنة للعقائد بحسب اعتدادها الا ان يجوز ابقاء المنع على خلاف معتقد المانع على ما قيل (٣) وأيضاً الظاهر ان الذات في قوله هو الاساس بالذات قيد للاساس لا للمؤسس وحمل هذا المنع على الاحتمال الاول يقتضي ان يكون قيداً للمؤسس لانها حينئذ مقابل للاعتداد وهو قيد للمؤسس وهو الكلام فيلزم ان يكون مقابله قيداً للمؤسس أيضاً فيرد على الاحتمال الثالث أيضاً انه حينئذ يكون عين ما يذكر عقبيه من المنع الا ان (٤) يقال ان من ردهما وان كان واحداً حينئذ وهو الكبرى أولاً وكبرى (٥)

(١) والدور على وجهين الاول ان العقائد اساس الكلام والكلام اساس العقائد فالعقائد اساس نفسها والثاني ان الكلام اساس العقائد والعقائد اساس الكلام فالكلام اساس نفسه (منه)

(٢) وحاصل السند تحرير قوله بخلاف اثنائية يعني لان سلم كيف والمراد ان هذه الفقرة اذا حملت على المتبادر لا تشمل الكتاب (منه) (٣) القائل قره داود حيث جوز ذلك وقال هذا معنى ما اشتهر من ان المانع لا مذهب له (منه)

(٤) من هنا الى قوله الا ان لم يظهر له معنى فليحذر

(٥) المراد من كبرى دليل تلك الكبرى الثانية الاخيرة فارجع الى ما قدمناه لك من تقريره نقلاً عن بعض الافاضل (منه)

دليل تلك الكبرى بحسب الأرجاع إلا أن مستند الأول عدم تبادل الأساس بالواسطة من أساس الشيء ومستند الثاني عدم كون الأساس بالواسطة أساس الشيء في نفس الأمر (قوله وإن سلم فأساس الفن) (فإن قلت) فأساس كون الكتاب أساس الكلام مقدمة مدبرة فإلى أي مقدمة من دليلها يرجع هذا المنع (قلت) مدار دليلها على ثلاث مقدمات الأولى أن الكتاب أساس العقائد والثانية أن العقائد أساس الكلام لكونها جزءاً والثالثة أن أساس الأساس أساس * ولا شك في عدم رجوعه إلى الأولى ولا يجوز رجوعه إلى الثالثة لأمرين الأول أنه يلزم حينئذ أن يذكر مثال هذا الجواب فيما قاله أولاً والثاني أنه على تقدير أن يكون المراد من الذات في قوله هو الأساس بالذات ما يقابل الواسطة يلزم تسليم عموم الأساس للأساس بالواسطة فيكون اعترافاً بكون أساس الأساس أساساً فيلزم التناقض بنفي الأساس بالواسطة في أساس الفن على أن كون أساس الأساس أساساً بمنزلة البديهي أيضاً لأن معنى الأساس المبني والموقوف عليه كما صرح به بعض الأفاضل والجزء موقوف عليه السك (قلت) في السك مثل الكلام أمران الأول الهيئة الاجتماعية والثاني معروض تلك الهيئة وهو الآحاد ولا معنى لتوقف السك على الجزء إلا توقفاً لمعروض تلك الهيئة الاجتماعية * وحاصله توقف الهيئة الاجتماعية فقط أذ جميع الآحاد مع قطع النظر عن الهيئة الاجتماعية لا يتوقف على الجزء لأن ذلك الجزء بعض من الآحاد فيلزم توقف الشيء على نفسه فالمنع يجوز أن يكون الكلام اسماً لمعروض الهيئة الاجتماعية وتكون الهيئة الاجتماعية خارجة عن معنى لفظ الكلام فلا يكون جزؤه الذي هو العقائد أساساً له ولما كان الظاهر أخذ الهيئة الاجتماعية في المسمى سلمه وانتقل إلى منع آخر * فمقط ما قاله بعض الأفاضل هنا ويرد عليه أن الأساس بمعنى المبني والموقوف عليه ولا شك أن المبني والموقوف عليه للجزء مبني للسك (قوله وإن سلم فأساس الكتاب) أي وإن سلم أن مقدمات القياس (٢٣) صحيحة لكن لا نسلم الانتاج

لأن الحد الأوسط ليس
بمكرر لأن أساس الكتاب
هو ذات العقائد فالمراد من
المقدمة الأولى أن ذات

وإن سلم فأساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وإن سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد
والكتاب والسنة إنما هما أساسا العقائد من حيث الاعتداد فلا يكونان أساسين لاساسها من حيث
هما أساسان فليتأمل انتهى وفيه أن اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب في كون الشيء أساس الأساس

الكلام أساس العقائد لأن أساسيته لها بواسطة أساسية جزئية الذي هو العقائد للكتاب والعقائد إنما تكون أساساً للكتاب بحسب ذاتها فتكون أساسية الكلام أيضاً للكتاب بحسب ذات الكلام فتكون أساسية الكلام للعقائد أيضاً بحسب (١) ذات الكلام * والكتاب إنما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد أي من حيث اعتداد العقائد فتكون أساسية الكلام أيضاً بحسب اعتداد الكلام فالمراد من المقدمة الثانية أن الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداد الكلام فحاصل القياس من الشكل الأول أن الكتاب أساس اعتداد الكلام وذات الكلام أساس العقائد فلم يتكرر الحد الأوسط فلا يكون الكتاب أساساً لاساسها أي لاساس العقائد أعني باساس العقائد الكلام من حيث هو أي بأساس العقائد أساس أي أساس للعقائد لأن الكلام من حيث ذاته أساس للعقائد والكتاب لا يكون أساساً للكلام باعتبار تقييد الكلام بهذه الحيثية وهي خبيثة ذاته بل باعتبار تقييده بحيثية اعتداده فحاصل قوله فلا يكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس لأن الحد الأوسط غير مكرر في الحقيقة لأنه في كل من المقدمتين مقيد بحيثية مقابلة للحيثية الأخرى التي قيد بها في المقدمة الأخرى فلا وجه لما قاله المحشي في وجه التأمل بقوله وفيه أن اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب الخ لأن الحد الأوسط يجب تكرره ظاهراً وحقيقة حتى ينتج القياس ولقد أطنبنا الكلام ليتضح المرام وثلاث تستر الشمس خلف الغمام ﴿ قال الحياي أدلتها التفصيلية ﴾ وأما أدلتها الاجالية فلا تتوقف على هذا العلم لأن الدليل الاجالي في مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث هو التغير فقط وهو لا يحتاج إلى معرفة أحوال القياس والحاصل أن الدليل الاجالي مفرد وهو الحد الأوسط في القياس الاقتراني والاستثناء في القياس الاستثنائي ومعرفة المفرد لا يحتاج إلى معرفة أحوال القياس وكذا الاستدلال به على طريق الاجمال لا يحتاج إلى معرفة أحوال القياس

(١) لأن أساسية الكلام للعقائد بالواسطة وحاصله أن الكلام من حيث ذاته أساس للكتاب والكتاب أساس للعقائد
ينبغي أن الكلام بحسب ذاته أساس للعقائد (منه)

ثم اعلم ان أساسية الادلة التفصيلية للعقائد بحسب ذاتها أي ذات العقائد كما ان أساسية الكتاب والسنة لها بحسب اعتدادها ففي كل احتمال تقييد العقائد بالكتاب والسنة والادلة التفصيلية جميعا وتقييد العقائد بحجية اعتدادها بذاتها جميعا والثاني ان يبقى أساس العقائد على اطلاقه بان يراد منه أحد الاحتمالين اللذين ذكرهما الخياي من غير ان يعين شيئا منهما وبحمل العقائد على الاعم من حيثية اعتدادها بذاتها ﴿ قال الخياي أي علم يعرف به ذلك ﴾ أقاد بذلك ان العلم بمعنى المسائل لكن يحتمل ان يكون بمعنى الادراك وبمعنى الملكة أيضا وكان ماسياني من الشارح من قوله يشمل من هذا الفن الخ يناسب ان يراد من الفن المعلومات لان ما يشمل المختصر انما هو من المعلومات لا الادراكات والملكات فذلك حمل العلم هنا على معنى المعلومات ﴿ قال الخياي فالمراد هو المعنى الاضافي الخ ﴾ هذا جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال على وجهين الاول ان قوله الموسوم بالكلام غير مناسب لانه يشعر بان لا يكون ماسبق من قوله علم التوحيد والصفات وسما للعلم بقريضة المقابلة والمشعور به باطل لان ماسبق وسم أيضا للعلم وما يشعر بالبطل فهو غير مناسب في أصل الجواب على انا لا نسلم ان المشعور به باطل لجواز ان يراد مما سبق المعنى الاضافي لا المعنى اللقي ولو سلم فلا نسلم الاشعار لجواز ان يكون نسبة الوسم الى الكلام لكونه أشهر فيراد من قوله الموسوم بالكلام انه كذلك في الأشهر فلا يشعر الا ان ماسبق ليس بوسم في الأشهر لانه ليس بوسم مطلقا والثاني ان قوله الموسوم بالكلام مستغنى عنه لانه قد تقدم قبله الوسم الاخر وكما كان كذلك فهو مستغنى عنه فحاصل الجواب حيث انا لا نسلم التقدم المذكور لجواز ان يراد منه المعنى العلمي ولو سلم لسكن لانسلم انه مستغنى عنه لجواز ان يكون ذكره لكونه أشهر فيكون بمنزلة عطف البيان وبغية زيادة التوضيح ﴿ قال الشارح نجم الملة والدين ﴾ شبه الملة والدين بالفلك في العلو والعظمة (٢٤) استعارة بالكناية بقريضة نسبة النجم اليهما وأراد من النجم عمر النسبي استعارة حقيقية

وجوز صاحب الكشف كون القريضة استعارة حقيقية كما في قوله تعالى (ينقضون عهدا لله) حيث استعير الجبل للمهد على سبيل الكناية	ولا يفهم من العبارة فالقوة في جانب الاعتراض ولعله لهذا امر بالتأمل (قوله ادلتها التفصيلية) مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث كذا نقل عنه (قوله جزء منه) أي من هذا العلم وهو الكلام (قوله اشارة الى فائدة من فوائده) نقل عنه لا ان فائدته منحصرة فيه على ما صرحوا به (قوله ما متحدان بالذات) قال العلامة الفاضل التفازاني في شرح تلخيص الجامع الدين
--	---

والنقض لا بطلانه صرح به في المطول ورسالة الاستعارة (فان قلت) ذكر المشبه هنا وهو الامام مانع من كون (أعني) النجم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر في المطول (قلت) نقل عن الشيخ عبد القاهر هناك ان ما ذكر فيه المشبه ان لم يحسن دخول شيء من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لعدم تقدير أداة التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لا تلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض وشمس لا تغيب فانه لا يحسن دخول الكاف ونحوه في شيء من الامثلة الا بتغيير صورته نحو هو كالبدن الا انه يسكن الارض وكالشمس الا انها لا تغيب أقول وما نحن فيه من هذا القليل لان الملة والدين لا يلائم المشبه به فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير صورته بان يقال هو كالنجم الا انه في الملة والدين لافي السماء تأمل ﴿ قال الخياي هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار ﴾ ومن فوائده هذا البيان ان مصحح العطف هو التباين الاعتباري اذ لا بد للعطف من التباين (قوله قال العلامة التفازاني الخ) هنا ثلث نسخ الاولى الدين والجزاء والطاعة والملة أعني الطريقة الخ والثانية الدين وهو الجزء الخ والثالثة الدين أعني الجزء الخ ومفاد النسختين الاخيرتين واحد فعلى النسخة الاولى الفرض من نقله انه يشعر باتحاد الدين والملة ذاتا واعتبارا خلافا لما ذكره الخياي وانه يفيد وقوع اضافة الملة الى الثلاثة خلاف ما ذكره الدامغاني وتدفع الخالفة الاولى بانه لا يلزم من عدم التعرض للاختلاف والاعتبار عدمه في الواقع ودفع الخالفة الثانية بمض الافاضل بان اللازم من كلام التفازاني ليس الا ان المعنى المذكور المعبر عنه بالاسماء المذكورة يضاف الى الثلاثة ولا يلزم من ذلك ان تصح اضافة ذلك المعنى معبرا عنه بالملة اليهم أقول في توجيهه تصف. اذ ضمير يضاف راجع الى الامور الاربعة المتحدة في المسمى والاضافة وان سلم انها صفة المسمى الا ان الظاهر ان يكون المراد اضافته بواسطة هذه الاسماء المعبر عنه بها هنا وأما على النسختين الاخيرتين فالعلة اما عطف على الدين

أو على الطاعة فعلى الأول ضمير يضاف راجع إلى الدين والملة على طريق البدل. فالغرض من قوله أنه يفيد أن الدين والملة مختلفان بالذات بخلاف ما ذكره الحيايى وإن الملة تضاف إلى الثلاثة بخلاف ما ذكره الدامغانى وعلى الثاني لا يفيد المغايرة الذاتية بل الاتحاد الذاتى كما ذكره الحيايى لكنه ساكت عن المغايرة الاعتبارية التى ذكرها ولا يكون فيه مغايرة لما ذكره الدامغانى لأنه لا يفيد إلا إضافة الدين إلى الثلاثة لأن ضمير يضاف راجع إلى الدين حينئذ وقول التفتازانى لتدنيهم وانقيادهم له يشعر بالنسختين الأخيرتين وعطف الملة على الطاعة تأمل حتى التأمل * ولغائل أن يقول الملة أن كانت عطفاً على الدين فالجزء كيف ظهر من النبي عليه السلام وإن الملة كيف اقتادوا له وإن الطاعة كيف صدرت من الله وإن الملة كيف اقتادوا لها بل هي عين الانقياد حينئذ وإن كان المراد منها الطريقة الثابتة مجازاً لغوياً فى التعبير ركاكة ظاهرة فالظاهر حينئذ النسخة الأولى ويمكن الجواب بالتكلمات البعيدة باختيار الشق الأول فتدبر (قوله ولا إلى آحاد الأمة) رأيت في بعض الأطراف فيه أن الملة كالدين تضاف إلى الأمة كما يقال ملة النصارى كذا وملة اليهود كذا أقول الذى نقاه الدامغانى الإضافة إلى آحاد الأمة كان يقال ملة زيد وعمر وكما مثله به كذلك في بعض منوات الحيايى وما ذكر في بعض الأطراف هو الإضافة إلى جميع الأمة وهو ليس بمنفى ولا يلزم نفيه عما نقاه الدامغانى * قال الحيايى سميت بها سلامة أهلها الخ * فالسلام في الوجه الأول بمعنى السلامة وفي الثانى بمعنى القول المخصوص وفي الثالث ظاهر ولفظ الواو في الموضعين بمعنى أو لأن السلام لا يراد به إلا واحد من هذه المعاني لعدم جواز إرادة المعاني المتعددة بلفظ واحد وعموم الجواز بأن يراد ما يطلق عليه لفظ السلام لا يصر إليه بلا صارف عن الحقيقة * قال الحيايى ولأن السلام من أسماء الله تعالى * وجه ثالث للتسمية (٢٥) بالإضافة لأن السلام إذا كان

من أسمائه تعالى فلجنة انتساب إليه تعالى بلا خفاء فتصح الإضافة وقوله فأضيفت خارج عنه بلا بيان لفائدة الإضافة (فان قلت) لم لم يذكر

أعنى الجزاء والطاعة والملة أعنى الطريقة الثابتة من النبي عليه السلام المفسرة بوضع الهي سائق إلى الحيات الحقيقية والسعادات الأبدية يضاف إلى الله تعالى أصدره عنه وإلى النبي عليه السلام لظهوره منه وإلى الأمة لتدنيهم به وانقيادهم له * وقال الفاضل الدامغانى في شرح ديباجة المنهاج إن الفرق بين الملة والدين أن الملة لا تضاف إلا إلى النبي عليه السلام الذى يستند إليه نحو (تسجود لآبراهيم) ولا يستند إلى الله تعالى ولا إلى آحاد الأمة بخلاف الدين تأمل (قوله لكونه أشهر) فيكون بمنزلة عطف البيان (قوله وطى

(م — ع حواشى المعانيد ثانياً) فائدة الإضافة في الوجهين الأولين وهي التخصيص (قلت) لظهورها بخلاف الإضافة إليه تعالى لأن المفهوم من إضافة الدار إلى شيء كونه محبطة به لا اعتبار بمعنى الإضافة فيها وإنما لم يتصور إحاطتها إياه تعالى علم أن الإضافة للمخلوقة فلا تظهر حينئذ للإضافة فائدة مشهورة وهي التخصيص لأن كل دار بل كل شيء مخلوق له تعالى لأنه تعالى خالق كل شيء فلا تخصيص فين أنه للتشريف (فان قلت) التشريف اظهار الشرف والانتساب إليه تعالى بالمخلوقة الذى تفيد الإضافة ليس بشرف مخصوص فلا يناسب أن يقصد (قلت) لعل الإضافة بمعنى المقام تفيد الانتساب إليه تعالى لكونها معتبرة ومعظمة عنده تعالى * قال الحيايى ومعنى هذا الاسم * لما لم يكن لخصوص اسم السلام مدخل في التشريف بل مدار التشريف الإضافة إليه تعالى بواسطة أي اسم كان أراد أن يبين فائدة خصوص اسم السلام * قال الحيايى منه وبه السلامة * الباء للسببية وما لها واحد والمراد تفسير العبارة (فان قلت) أليس يجوز أن تكون الباء للملابسة بمعنى أن السلامة عن النقائص في ذاته وصفاته وأفعاله ملابس مع أحد معاني السلام اسماء له تعالى (قلت) نعم إلا أن هذه العبارة عين عبارة المواقف حيث قال السلام أي ذو السلامة عن النقائص فصفة سلبية وقيل منه وبه السلامة فعملية انتهى * ولا يخفى أن هذا يقتضي أن تكون الباء في به سببية على أن شارح المواقف قال في تفسير منه وبه السلامة أي المعطى للسلامة * قال الحيايى فوجه تخصيص هذا الاسم بظاهر * نقل عنه وجه الظهور انتسابية بينهما لأن معنى هذا الاسم الذى منه وبه السلامة فاهل الجنة سالمون من كل ألم وآفة ونحوها ولاجل هذا أضاف إلى هذا الاسم دون غيره انتهى * أقول أن حاصل وجه التخصيص هو المناسبة وفيه نظر لأن كون معنى السلام ذا السلامة عن النقائص أنسب من هذا المعنى مع أنه المذكور أولاً في المواقف فلا وجه لعدم ذكره هنا ووجه انسيبته أن السلام حينئذ صفته تعالى كما أن السلامة صفة أهل الجنة (فان قلت) المعنى المذكور

انسب من جهة أن السلامة حينئذ بمعنى واحد في المضاف والمضاف اليه بخلاف المذكور أو لافي المواقف فإن سلامة المضاف إليه حينئذ عن النقص وسلامة المضاف عن الآلام والآفات ونحوهما لا عن النقص (قلت) غاية الأمر أن في كل من المعنيين جهة مناسبة فاسبب ترك المذكور أولاً ونخصيص ما ذكر بالذكر ولو كان وجه تخصيص هذا الاسم هو الأشعار بأن أهل اللجنة سالمون عن الآفات لم يرد النظر المذكور فتأمل ووجه الأشعار المرفوع والمادة فإن من كان موصوفاً بصفة يظهر أثر صفته في داره عادة أي سكان داره تكون متعلق أثر تلك الصفة (قوله فذكر اللازم وأراد الملزوم) مبنى على ما ذكره البعض من أن الانتقال في الكناية من الملزوم إلى اللازم وفي المجاز بالعكس لكن هذا مردود بان اللازم ما لم يكن ملزوماً بنفسه وهو اللازم المساوي أو بانضمام قرينة (١) وهو اللازم العام الذي اقتضت القرينة اختصاصه بملزومه المطلوب لم ينتقل منه إلى الملزوم لأن اللازم من حيث أنه لازم يجوز أن يكون اعم ولا دلالة للعام على الخاص فالانتقال في كل من الكناية والمجاز من الملزوم إلى اللازم إلا أن يراد من اللازم التابع والرديف كطول التجاد ومن الملزوم المتبوع والمردوف كطول القامة وعام البحث في المطول (قوله طأويا الكشع) أي كشع الطأوي وهو في المقال قال بعض الأفاضل بناء على أن الإضافة بمعنى في وفيه تأمل فأمل انتهى * وجه التأمل أن المقل ليس ظرفاً لكشع الطأوي ويمكن التوجيه بأنه مكان اعتباري (قوله ويجوز أن يكون الكلام الخ) عطف على المنص من قوله وذلك لأن المعرض الخ وتقديره أن طي الكشع إذا كان كناية عن الأعراض يجوز أن يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة بأن يكون إضافة الكشع إلى المقال بمعنى في على أن يكون الكشع للطأوي لا للمقال ويجوز أن يكون من قبيل الاستعارة بأن تكون إضافة الكشع إلى المقال لامية على أن يكون الكشع للمقال لا للطأوي (قوله وحاصله الأعراض في المقال عن الإطالة الخ) أي أعراض الطأوي وهذا الحاصل بطريق الكناية وتقديرها أن (٢٦) طي كشع المقال لازم لجعل المقال معرضاً فهو كناية عنه ثم أن جعل المقال معرضاً

لازم لأعراض الطأوي	الكشع) كناية عن الأعراض وذلك لأن المعرض عن الشيء والمحترز عنه بطوي عنه كشعه
لأن من أعرض عن شيء	فذكر اللازم وأراد الملزوم والمعني طأويا الكشع في المقال عن الإطالة أي معرضاً في مقالتي عنها
يجعل غيره معرضاً عنه	ويجوز أن يكون الكلام من قبيل الاستعارة مخيلة ومرشحة وتوجيهها أن يقال شبه في نفسه
فهو كناية فالانتقال حينئذ	المقال بماله كشع فأنبت له الكشع تخيلاً ورشحه بطي الكشع وحاصله الأعراض في المقال عن
إلى المطلوب بواسطة كما	

في كثير الرماد كناية عن المضيف فانه ينتقل من كثرة الرماد إلى كثرة أحراق الحطب تحت القدر ومنها إلى (الإطالة) كثرة الطبايع ومنها إلى كثرة الأكلة ومنها إلى كثرة الضيفان ومنها إلى المطلوب وهو المضيف (قال الشارح عن الإطالة والاملال) قال العصام والظاهر أنه أراد بالاملال ما هو لازم الإطالة والأرجح أن يحمل على الاملال الذي يلزم الإيجاز المحل بحيث لا يفهم المعنى أقول وجه الأرجحية حسن المقابلة للإطالة لأنه حينئذ لازم ضده وفيه نظر لأنه سيدكر التجافي عن الإخلال فيكون بمنزلة التكرار وأما الاطناب فهو ليس عن الإطالة لأنها الزيادة لا لفائدة بخلاف الاطناب على ما ذكر في المعاني (٣) قال الحيايي مجموعهما بدل الخ (٤) باعتبار سبق العطف على الإبدال ولم يجعل الاطناب بدل البعض والإبدال عطفاً عليه كما جعله العصام مع أنه سأل عن السؤال واستغن عن الجواب الآتي لأن البديل مقصود بالنسبة إلى الطرفين لا بالنسبة إلى الطرف الواحد الذي هو الاطناب وليس الطرف الآخر مقصوداً ثم إذا عطف الإخلال عليه والعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم أن الإخلال مقصود أيضاً ففي الكلام تناقض وإن أريد بدل الكل من الكل بقرينة جملة محتملاً للبيان أي عطف البيان لأن ما هو محتمل لمطاف البيان هو بدل الكل من الكل فقط واعلم أن التعبير عن المقصود إما أن يكون بلفظ مساو له أولاً والاول هو الاقتصاد والثاني إما أن يكون ناقصاً عنه أو زائداً عليه والناقص إما أن يكون أوفياً أولاً والاول الإيجاز والثاني الإخلال والزائد إما أن يكون لفائدة أولاً والاول الاطناب والثاني أن كان الزائد متعنياً فهو الحشو والاف هو التطويل فللاقتصاد خمسة أطراف ثم اعلم أن المضاف إلى المعرف بلام التعريف قد يقصد به فرد مخصوص أو أفراد مخصوصة

(١) مثال ما كان مازوماً بانضمام قرينة طول التجاد فانه اعم من أن يكون لطول القامة أولاً وبقريئة المدح اختص بما يكون لطول القامة

وقد يقصد به الجنس اما من حيث هو كذلك واما من حيث وجوده في ضمن جميع افراده او ضمن بعضها كما صرح به السيد الشريف في حاشية المطول في بحث تعريف المسند فاذا حل اضافة الطرفين الى الاقتصاد على العهد الذهني فالذكور بعده بدل الكل من الكل وان حل على الاستغراق فبدل البعض من الكل وحقق في التلويح ان الاستغراق راجح على العهد الذهني في لام التعريف اقول فيقاس عليه الاضافة مع ان الظاهر ان المراد من الطرفين طرف الزيادة والنقصان مطلقاً فالزيادة احتمالاً له طرف واحد وكذا النقصان فبدل البعض من الكل ارجح هنا **﴿ قال الخياي ويجوز رفعها على انها خبر مبتدأ محذوف ﴾** اي هما الاطباب والاخلال فالخبر بمجموعهما وما ورد على السابق يرد هنا أيضاً ويحجب بمثل الجواب السابق **﴿ قال الشارح والمسؤول لنيل المصمة ﴾** قوله لنيل في بعض النسخ بلالام وهو الظاهر لانه حينئذ مفعول قائم مقام الفاعل للمسؤول وفي بعضها باللام وهو مشكل لان السؤال لا يتعدى الى متاعقه باللام فلا يقال مثلاً سئلت زيدا للال ويمكن ان يكون مفعول السؤال ضميراً راجعاً الى سبيل الرشاد لكنه ركيك **﴿ قال الخياي رد الشارح في بعض كتبه الخ ﴾** حاصل الرد ان هذا العطف باطل لانه اما على الجملة الاولى او على حسي فقط وكلاهما باطلان لانها من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وهو باطل اما ان يكون من هذا القبيل فظاهر واما كون الثاني كذلك فلانه انما يصح بتأويل حسي يحسبني واذا كان كذلك فهو من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فالابراء ان الاولان مما ذكره الخياي وبعض الفضلاء منع لكون الاول من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما الثاني مما ذكره الخياي فتع لبطان كونه من ذلك القبيل واما الثاني مما ذكره بعض الفضلاء فتع لبطان كون الثاني من ذلك القبيل وقوله فبدل ترق من بعض الفضلاء من منع (٢٧) الاستدلال على خلاف المقدمة المنوعة

او على السند ولذا اورد عليه الخياي النعمين الآتين وقوله اذ لا مجال الى قوله وقلنا نعم الوكيل من منهوات بعض الفضلاء لا من اصلي حاشيته **﴿ قال الخياي بان الجملة**

الاطالة أيضاً (قوله ولما تعدد المتبوع الخ) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما كان البدل أو البيان هو المجموع وجب ان يجري الاعراب في آخره لاني آخر كل منهما لانه ليس ببدل ولا بيان فاجاب بما سمعت فصار كانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية) يعني على تقدير نعم الوكيل هو بناء على ان المخصوص محذوف (١) كافي قوله تعالى نعم العبد فيكون (١) وقد يحذف المخصوص بالمدح اذا دلت عليه قرينة كقوله تعالى نعم العبد اي نعم العبد ابوب يدل عليه سياق الآية منه

الثانية انشائية الخ **﴿ ان قلت الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب ومثل نعم الرجل زيد إما صادق ان كان زيد موصوفاً بالصفات الحميدة او كاذب ان كان بخلافه قلت هذا من المستصبات علي ولم ار بياناً يكشف القناع هنا لكن اقول بظني ان معني نعم الرجل زيد الاخبار باتصاف زيد بصفة حميدة مطلقاً وانك بهذا الاخبار قد انشأت لزيد مدحاً اي انك مدحته بالمدح العام ووصفته بالجليل المطلق وليس الفرض من هذا القول الاخبار بل المدح كما ان الفرض من قول الشاعر (هو اي مع الركب اليائنين مصدراً) اظهار الحزن لا الاخبار ولا شك ان المدح واظهار الحزن لا يحتمل الصدق والكذب ثم ان الشارح صرح في المطول في بحث المجاز المركب ان قصد اظهار الحزن من البيت مجاز واقول المعني المجازي على ما فهم من كلامهم هو المعني اللازم للمعني الموضوع له اللفظ ولا شك ان اظهار الحزن لازم للمتكلم بالبيت لا بمعناه الحقيقي الذي هو ذهاب محبوبه بل اللازم له الحزن وكذا المدح الذي هو الوصف بالجليل لازم للمتكلم بقولك نعم الرجل زيد لا بمعناه الا ان يقال معنى الكلام الخبري الاخبار بضمونه كما صرح به حسن جلي (قوله يعني على تقدير نعم الوكيل هو) يريد ان مبني الانشائية هذا التقدير فقط لا تقدير المخصوص مقدماً ولما كان لقائل ان يقول مبني الانشائية هذا التقدير فقط لا تقدير المخصوص أصلاً بان يكون الضمير المذكور في وهو حسي مخصوصاً كما يحتمل ما ذكره فالتخصيص بالذكر ليس بجديد اردفه بقوله بناء على ان المخصوص محذوف يعني ان تخصيص مبني الانشائية بهذا التقدير بعد اعتبار كون المخصوص محذوفاً وابتداء الكلام عليه فما ذكرته من الاحتمال خارج عن المقسم الذي بنى الكلام عليه وانما مبني الكلام على حذف المخصوص لان هذا الحكم بالانشائية على تقدير العطف على مجموعه وهو حسي فلا يكون الضمير المذكور مخصوصاً والمخصوص لا بد منه فلا بد**

من الحذف وقوله يعني على تقدير يان لمبني الانشائية على تقدير العطف على مجموع وهو حسي (قوله سوى حذف الخصوص) فيه ان فيه تكلفاً آخر وهو تقدير مقول ليصح كون الانشاء خبراً الا ان يراد بلا تكلف كأن في التركيب الثاني ولما كان في التقدير الثاني اجمال وتفصيل وكان حذف المبتدأ شائعاً بخلاف حذف مقول حمل الكلام عليه واعتراض على العطف (قوله يرد الاشكال في عطفه الخ) (٢٨) لو أريد من الجملة الاولى حسي فقط باعتبار التضمن المذكور على ان يكون

من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية كذا نقل عنه اعلم ان في اعراب الخصوص وجهين احدهما ان يكون مرفوعاً بالابتداء وتكون الجملة الانشائية التي قبله خبره والثاني ان يكون مرفوعاً بانه خبر المبتدأ المحذوف على تقدير السؤال كما ترعى كتب النحو فكون ما نحن فيه من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية انما هو على التقدير الثاني وأما على الاول فن عطف الاسمية الاخبارية على مثلها بلا تكلف سوى حذف الخصوص (قوله انشاء التوكل) فيه انه حينئذ يرد الاشكال (١) في عطفه على ما عطف عليه لانه أخبار جزماً (قوله وأيضاً يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة) فيه نظر (٢) اذ يعتبر في عطف القصة على القصة التعدد في المعطوف والمعطوف عليه ولا تعدد هنا قال السيد الشريف قدس سره في شرح المفاتيح نقلاً عن الكشاف وقصة الماقيين الى آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما يعطف الجملة على الجملة (٣) فقال السيد الشريف. وقال صاحب الكشاف في موضع آخر ليس الذي اعتقد بالمعطف هو الامر والهي حتى يطلب له مشاكل من امر أو نهي يعطف عليه انما المعتمد بالمعطف هو جهة جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين يعني أنه ليس من عطف الجملة على الجملة ليطالب هناك مناسبة الثانية مع الاولى بل من عطف جملة مسوقة لفرض على جملة مسوقة لفرض آخر فالقصود بالمعطف هو المجموع وشرطه المناسبة بين القصتين فكما كانت المناسبة بينهما أقوى كان المعطف أحسن ولا تشتط المناسبة بين جل القصتين وقد حققه بعضهم بانه نظير ما يقال في عطف المفرد على المفرد (٤) في مثل قوله تعالى (هو الاول والاخر والظاهر والباطن) من ان الواو الثانية تعطف مجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع الاوليين (١) قيل هذا الاشكال مدفوع لان وهو حسي خبر بحسب الظاهر فعطفه على ما قبله بهذا الاعتبار وانشاء بحسب الحقيقة وعطف الانشاء عليه بهذا الاعتبار فافهم (منه) (٢) أجب عن هذا بان قوله وهو حسي فيه حالتان الاولى ان يكون اخبارياً بالنظر الى لفظه والثانية ان يكون انشائياً بالنظر الى معناه وبالوجه الاول يعطف على ما قبله وهو والله الهادي وبالوجه الثاني يعطف على ما بعده وهو قوله ونعم الوكيل الخ فلا يرد الاشكال المذكور (منه) (٣) يعني ان قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الى الآيات الثلاثة عشر معطوف على قوله ان الذين كفروا سواء عليهم الى آخر الآيتين (منه) (٤) لان ما عطف القصة على القصة يعطف متعدداً على متعدد بخلاف ما عطف المفردات والجل (منه)

هذا الأيراد على الرد الثاني لا يرد هذا الاشكال قال الخليلي لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر قيل وجه الظهور ان ياه المتكلم دال على ان المراد منه انشاء التوكل أقول وجه دلالة ياه المتكلم عليه ان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم لان كفايته تعالى لكل أحد لو كان واجباً أو ممكناً قطعياً لما علقها على التوكل في قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كان الدعاء بالكفاية معنى كما في قولك اللهم اكفني فيما هممت فاذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه وأما اذا كان الكفاية مجرداً عن ياه المتكلم فلاخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالفضب فانه على الاطلاق صفة له تعالى لكن غضبه تعالى لواحد

بينه غير معلوم (قوله وشرطه المناسبة بين القصتين الخ) نقل عنه والقصتان في الآية ههنا متساويتان (المتقابلتين) بالتضاد انتهى يعني ان الجامع كون احدهما وصف ثواب المؤمنين والاخر وصف عقاب الكافرين والجامع في الآية الثانية التماثل وهو كون كل واحد منهما صفتين متقابلتين له تعالى وفيما نحن فيه التماثل أيضاً وهو كون كل منهما وصف مدحه تعالى او التضاد لان الاول مدح خاص والثاني مدح عام والخاص ضد العام بحسب المفهوم

(قوله لو عطفت الظاهر وحده الخ) فان قلت اذا لم يكن في عطف واحد من الآخرين على واحد من الاولين تناسب فكيف يوجد التناسب في عطف المجموع على المجموع قلت لعل السرفية انك لو عطفت واحداً من الظاهر والباطن على واحد من الاول والاخر فانما تعطفه باعتبار معناه الخاص الذي ليس بمناسب للمعطوف عليه وأما اذا عطفت مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول والاخر فانما تعطفه باعتبار معنى يصدق على المجموع ككونهما صفتين متقابلتين ولا يعتبر مفهوم كل منهما اذا ليس المعطوف كلا منهما فالمعطوف بهذا الاعتبار يناسب المعطوف عايه فيجوز وقس عليه عطفت الفصة على الفصة (قوله اعلم ان المخصوص الخ) حاصله ان صاحب هذا الرد اما ان يختار هذا الوجه أو الوجه الآخر وعلى الاول لا حاجة في الجواب الى هذا التقدير بل مجرد اختيار هذا الوجه يكفي جواباً وأما على الثاني فالتقدير المذكور حاجة لكن هذا الوجه (١) يحتاج الى تقدير مبتدأ محذوف على ان يكون المخصوص جواب سؤال مقدر فهو تكلف لا يناسب اختياره فقوله فيحتاج الى التقدير على معنيين أحدهم انه يحتاج الى التقدير المذكور فلا كلام فيه والاخر انه يحتاج الى تقدير مبتدأ محذوف ليكون المخصوص خبره فيكون تكلفاً فلا يناسب اختياره وحمل الكلام عليه (٢٩) وان كان فيه الى التقدير المذكور

حاجة ولعل الأمر بالمعرفة لهذا (قوله محذوف) أي على تقدير العطف على مجموع وهو حسي اذ على تقدير العطف على حسي فالمخصوص هو الضمير المتقدم كما صرح به في المطول (قوله مقدر بعد الفاعل) أي يناسب ذلك هنا ايوافق الاستعمال الغالب والا فيجوز تقدير المخصوص مقدماً لجواز تقدمه لما صرح به صاحب المفتاح وغيره في قولنا زيد ثم الرجل كما في المطول

المتقابلتين لانك لو عطفت الظاهر وحدد على واحد من الاولين لم يكن هناك تناسب فكما صح في المفردات ذلك صح في الجمل بان يكون الواو لمطف قصة أي مجموع جمل على قصة اخرى أي مجموع جمل مثلها بل هذا بالجواز اولى (١) (قوله أي وهو نعم الوكيل) على معنى وهو مقول في حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور (٢) فيكون جملة اسمية خبرية متماثلة خبرها جملة فعلية انشائية اعلم ان المخصوص في قوله نعم الوكيل محذوف مقدر بعد الفاعل مبتدأ لما قبله على أحد الوجهين فلا وجه الى تقدير مبتدأ قبله اللهم الا ان يقصد للنسبة في التقديم والتأخير أيضاً وأما على الوجه الآخر وهو كون المخصوص خبر المبتدأ المحذوف فيحتاج الى التقدير فاعرفه (قوله فيما له محل من الاعراب) أي فيجوز ان يكون مطوفاً على حسي باعتبار تضمنه معنى يحسبني الذي هو خبر المبتدأ فهذا رد لثاني وجهي الشارح كما ان الاول رد لاول وجهيه لكن لا حاجة في عطفه على حسي الى اعتبار تضمنه (٣) معنى يحسبني لان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع

(١) لان عطف الجملة على الجملة يعطف متعدداً على متعدد بخلاف عطف المفرد على المفرد (منه)
(٢) وأما على غير المشهور فيكون الانشاء بنفسه خبراً من غير ارادة معنى الانشائية بل بارادة معنى مناسب للمقام ومثل ذلك كثير في الكلام مجده من يطلبه تأمل (منه)
(٣) اذ لا نزاع لاحد في جواز قولنا زيد جاهل وابوه عالم عطفت الجملة على الخبر دون الجملة (منه)

فقوله فلا حاجة الى تقدير مبتدأ قبله أي قبل نعم الوكيل ان اراد انه لا حاجة اليه مع التقدير المذكور واختيار احد الوجهين فالمراد انه لا حاجة الى نفس هذا التقدير وانما قال لا حاجة مع ان الشيء الواحد لا يكون خبراً لمبتدئين اما اكتفاء به وامالانه يجوز ان يكون المخصوص مبتدأ وما قبله خبره ثم تكون الجملة خبراً للمبتدأ المقدر قبلها وان تضمن الكلام حينئذ الحشو وان اراد انه لا حاجة اليه بدون التقدير المذكور فالمراد انه لا حاجة الى قبيلة التقدير أي لا حاجة الى جعل التقدير على خلاف السبيل الغالب وقوله اللهم الا ان يقصد الخ يؤيد الاحتمال الثاني لان الحشوا لا يرتكب لتقصيد المناسبة وكذا الكلام في قوله فيحتاج الى تقدير الخ كان معناه الى تقدير مبتدأ قبله لان الاحتياج حينئذ وان كان تصحيح العطف فالحشو كيف يرتكبه (قال الخياطي) ثم قال وأيضاً الخ (١) انما أورد كلمة التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تضمين حسي معنى يحسبني (قال الخياطي) ويدل عليه قطعاً الخ (٢) أقول مادام في الآية احتمال كون الواو من المحكي وإن كان مبنياً على التأويل البعيد كيف يدل على المطلوب قطعاً تأمل

(١) (قوله لكن هذا الوجه محتاج الخ) هذا من جملة الحاصل ان أخذ المعنى الثاني من المعنيين الآتين وخارج عنه ان أخذ المعنى الاول (منه)

(قوله اذ كل واحدة من جملة حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل الخ) هكذا في كثير من النسخ والصواب ترك الواو في قوله ونعم الوكيل لان مقول قالوا نعم الوكيل بدون الواو من المحكي وهذا ظاهر وقد ادعى بعض الفضلاء انه من الحكاية فيلزم خلاف المفروض **﴿** قال الخيالي فيما نقله بعض الفضلاء لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله **﴾** يرد عليه ان هذا المثال اما مصنوع أو ثابت من الفصحاء وعلى الاول لا يصح الاستدلال به على المطلوب ولا حاجة الى الاستدلال بالآية وبيان العموم به **﴿** قال الخيالي بمحتمل ان تكون الآية الخ **﴾** وفيه احتمالان آخران وهما ان تكون الجملة الثانية عطفاً على مجموع قوله قالوا حسبنا الله اما بتقدير (٣٠) الواو في قالوا في المعطوف بقرينة المعطوف عليه على قياس ما قاله بعض الفضلاء

في الرد الاول قالوا حيثئذ من الحكاية لا من المحكي ثم ان على هذين الاحتمالين يبطل أصل الاستدلال **﴿** قال الخيالي بتقدير المبتدأ في المعطوف **﴾** يعني تقديره مؤخراً ليناسب المعطوف عليه والمبتدأ المؤخر في المعطوف عليه قرينة عليه فلا وجه لانكار قرينة بتقدير المبتدأ هنا (قوله اذ لا يوجد بين الاخبار بان الخ) فيه ان الاولى اخبار بان الله أنعم عليهم السكافية والثانية بانهم حمدوه بهذا القول والنعمة سبب الحمد والسبب والمسبب من المتضايين فبين الجملتين تقابل التضاييف وهو مناسبة معتبرة عند أهل المعاني والحق ان بعد ما عده بعض الفضلاء

المفردات فيجوز عطفاً على المفردات وعكسه كما صرح به الشريف (١) قدس سره في حاشية المطول (قوله وبدل عليه قطعاً قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) أي على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ كل واحدة من جملة حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل في محل النصب (٢) بانه مقول قالوا وقد عطفت الثانية التي هي جملة انشائية على الاولى التي هي جملة اخبارية ولما كان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يكون مقول قالوا هو مجموع الجملتين بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول قبل الحكاية هو حسبنا الله ونعم الوكيل لا حسبنا الله نعم الوكيل دفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية أي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل لان المحكي اذلا بحال (٣) لا معطف ولما كان هناك مظنة توهم اختصاص هذا الجواز بما بعد القول وحيث لا دلالة على المطلوب نقاه بقوله وليس هذا مختصاً الخ (قوله بمحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف) اعلم ان بعد التأويل الذي عده بعض الفضلاء بعيداً غير ملتفت اليه وهو قولنا وقتلنا نعم الوكيل انما هو بحسب المعنى اذ لا يوجد بين الاخبار بان الله تعالى كافهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة تامة ممتد بها بحسن بها المعطف بينهما وهذا البعد موجود (٤) في تقدير المبتدأ

(١) حيث قال لا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا في عكسه بل بحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة (منه) (٢) لان لم مقول القول في محل النصب على انه مفعول كذا قاله الرضى (منه) (٣) وحاصله انه لو كان كذلك فان لم يؤول بذلك التأويل البعيد كان من عطف الانشاء على الاخبار وعدم جوازه مقرر متفق عليه وان أول فهو تأويل بعيد غير ملتفت اليه لا يليق بالكلام المعجز بفصاحته (منه)

(٤) فيه أنه حصر البعد في البعد المعنوي مع أنه غير منحصر فيه اذ يجوز ارادة البعد اللفظي أيضاً والبعد اللفظي فيه تقدير الفعل مع الفاعل اذ هو حذف جزأي الكلام وهو غير شائع بخلاف حذف جزء واحد فانه مشهور فلي هذا لا يكون البعد الذي في تقدير المبتدأ بمثابة البعد الذي في تقدير الفعل مع الفاعل مع تساويهما في البعد المعنوي فلا يرد عليه ما أورده عليه من ان هذا البعد موجود في تقدير المبتدأ ولله لهذا أسر بالتأمل (منه)

بعيداً انما هو بحسب اللفظ لعدم القرينة القوية لتقدير قلنا بخلاف تقدير المبتدأ فان المبتدأ أيضاً في المعطوف عليه قرينة عليه فما قاله الخيالي جيد (قوله وهذا البعد موجود في تقدير المبتدأ الخ) اعلم ان صاحب التلخيص قال والجامع بينهما أي بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند إليهما والمسندين جميعاً فقوله قلنا نعم الوكيل مغاير للجملة الاولى في المسند اليه والمسند جميعاً فيحتاج حيثئذ الى تكلف اعتبار الجامع في الموضعين وأما قوله وهو مقول في حقه نعم الوكيل فتجدد مع الجملة الاولى في المسند اليه ومغاير لها في المسند فقط فيحتاج حيثئذ الي تكلف اعتبار الجامع في موضع واحد والحاصل ان انتفاء المناسبة بين الاخبارين المذكورين من جهتين بخلاف تقدير المبتدأ فكيف يصح قول الخيالي وهذا

البدء موجود على تقدير المبتدأ أيضاً وأما قوله وهو مؤدى قولهم ان أراد انه عينه فظاهر الفساد وان أراد انه لازمه فلا يلزم من انتفاء الجامع بين الجملتين انتفاؤه بين لازم إحداهما وبين الاخرى (قوله لكن هذا يصاح الزاما الخ) فيه ان اللازم من تصحيحه ذلك كون ذلك التأويل ملتفتاً اليه غير بعيد في كلام المصنفين لامطفاً ويجوز ان يكون المراد من عدم الالتفات الى التأويل المذكور في الآية عدم الالتفات الى مثله في الكلام الفصيح المعجز لامطفاً فلا يصح الزام المذكور لعل وجه التأمل هذا (قوله لا يجوز ان يكون المقدم هنا خبراً الخ) يعني ان حسبنا معرفة لانه مصدر مضاف فلا يكون خبراً بل مبتدأ فلا يجوز عطف نعم الوكيل عليه لان تأويله يحسب حينئذ غير جائز لان المبتدأ لا يكون جملة والكلام مبني على تسليم عدم جواز عطف الجملة على المفرد وأما عطفه على الخبر وهو لفظة الجلالة فغير جائز أيضاً لانه مفرد أيضاً وتأويله يسمى بالله تعسف (قوله الاضافة في حسبنا ليست محضة) نقل عنه لان حسب بمعنى المحسب واصله اضافة اسم الفاعل الى مفعوله وهذه الاضافة لفظية حينئذ يكون الخبر نكرة فيندفع النقل المذكور تأمل انتهى قال بعض الافاضل في وجه التأمل يجوز ان يكون اسم الفاعل بمعنى الاستمرار فتكون معنوية تأمل انتهى وفيه ان اعتراض (٣١) الخيالي منع فـأوردته المحشي ابطال

لهنهما أورده من الجواب منع لذلك الابطال يكفي فيه الجواز فلا يرد عليه منع بعض الافاضل لان الجواز لا يدفع الجواز ولعل لهذا امر بالتأمل ويحتمل ان يكون التأمل اشارة الى ابطال هذا المنع بانه لو كان الاستمرار يلزم ان لا يصح قوله تعالى حسبنا الله بحسب التركيب لانه حينئذ تكون اضافة حسبنا معنوية فيفيد التعريف فلا يكون خبراً مقدماً لما عرفت من

أيضاً لان المعنى حينئذ وهو مقول في حقه نعم الوكيل وهو مؤدى قولهم وقنا نعم الوكيل لكن هذا يصاح الزاما عليه (١) حيث صحح به قول المصنف رحمه الله رداً على الشارح تأمل (قوله أو عطفه على الخبر المقدم) أي على المبتدأ وهو حسبنا المقدم على الله * ان قلت لا يجوز ان يكون (٢) المقدم وهنا خبراً لوجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما قلت الاضافة في حسبنا ليست محضة (٣) حتى تفيد التعريف ونقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور يعني ان تقدير المبتدأ يبطل دلالة على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخباراً والعطف على الخبر المقدم يبطل طريق كون الواو من الحكاية لا من المحكي ويكون من عطف الجملة على المفرد هذا اذا لم يعتبر تضمين حسبنا معنى يحسبنا واما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال أصل الاستدلال وكون كل منهما من عطف الجملة على الجملة اخباريتين (قوله ثم ان حسن المثال الخ)

(١) أي على بعض الافاضل يعني ان هذا الكلام مسلم عندهم فيكون الزاما عليه (منه)

(٢) أي بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وبالعكس (منه)

(٣) اذ الحسب بمعنى المحسب واصله اضافة اسم الفاعل الى المفعول وهذه الاضافة لفظية حينئذ يكون الخبر نكرة فيندفع النظر المذكور تأمل (منه)

وجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما ولا يكون مبتدأ أيضاً لان كون الصفة مبتدأ مشروط بأخرين أحدهما وقوعها بعد حرف النفي أو ألف الاستفهام وهو منتف هنا أيضاً لان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الاستمرار لا يعمل الرفع والنصب (قوله اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخباراً) وأيضاً ليس للمعطوف عليه محل من الاعراب (قوله والعطف على الخبر المتقدم الى آخر القول) فيه من الاضطراب وتمكيس الامر ما لا يخفى فتأمل (قوله ويكون من عطف الجملة على المفرد) فيه انه حينئذ يبطل أصل الاستدلال لان الآية حينئذ لا تكون من عطف الانشاء على الاخبار (قوله وأما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال الخ) فيه انه حينئذ يصح أصل الاستدلال لان الآية حينئذ تكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب لكن يبطل طريقه لان الواو من المحكي حينئذ (قوله وكون كل منهما من عطف الخ) من عطف العلة على المفعول لكن ليس بصحيح في نفسه لان الآية حينئذ تكون من قيل عطف الجملة الانشائية على الاخبارية قطعاً قال الخيالي ثم ان حسن المثال المذكور بدون تقدير المبتدأ ممنوع شاهد المتع ما ذكر في المعاني وهو ان من محسنات الوصل بعد وجود المصحح تناسب الجملتين في الاسمية والفعلية انتهى فلا وجه لرد هذا المنع بدعوى البهامة في حسن ذلك المثال بدون تقدير المبتدأ ولا لانكاهة

على عدم حسنه بدون التقدير **﴿ قال الخيالي نسبة أمر الى آخر الخ ﴾** المراد من النسبة هنا معناها الحقيقي بقرينة مقابلة الادراك وانما حملها المحنثي داود على ادراكها لانها هنالك اسم جزء من تعريف الحكم الذي هو العلم لا المعلوم الذي هو المعرفة هنا بقرينة (١) المقابلة ثم ان الايجاب والسلب يحكي لمتنيين الاول الوقوع واللاوقوع صرح به شارح الشمسية في أوائل التصديقات بقوله وأما وقوع النسبة أولا وقوعها الذي هو الايجاب والسلب انتهى والثاني ادراك الوقوع أو اللاوقوع وهو الايقاع والانتزاع صرح به شارح الشمسية أيضاً في أوائل التصورات بقوله والايجاب هو ايقاع النسبة والسلب انتزاع النسبة انتهى ولا يخفى ان المراد هنا هو المعنى الاول (قوله وأما عند المتأخرين فهي النسبة التقيدية الخ) فيه انها قد تطلق عندهم على وقوع تلك النسبة أولا وقوعها أيضاً قال شارح الشمسية في أوائل التصديقات (فان قلت) المراد بالنسبة الحكمية إما النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب وإما وقوع النسبة أولا وقوعها الذي هو الايجاب والسلب ثم قال المراد الثاني الى آخر ما قال فالاولى ان يقول وأما عند المتأخرين فهي قد تطلق على النسبة التقيدية وقد تطلق على وقوعها ولا وقوعها (قوله الثبوتية) يعني ان هذه النسبة هي ثبوت المحمول للموضوع أعم من الوقوع أي مطابقة ذلك الثبوت لنفس الامر أو اللاوقوع أي عدم مطابقة ذلك الثبوت لنفس (٣٢) الامر ولولم تكن النسبة التقيدية ثبوتية في الموجبة والسالبة بل كانت ثبوتية

في الموجبة ولا ثبوتية في السالبة كانت السالبة موجبة أيضاً لان السالبة حيثند تفيد سلب اللابوت فيلزم اثبات الثبوت اذا كان الموضوع موجوداً لان سلب الساب اثبات هكذا يفهم من عماد الشمسية (قوله يشعر بان المراد بالنسبة الخ) وانما قال يشعر لانه يحتمل ان يكون المراد بالنسبة النسبة

يعني ان حسن قولنا زيد أبوه عالم وما اجهله بدون تقدير المبتدأ أي وهو ما أجهله ممنوع يمكن ان يقال الجواز بكاف في الفرض فلا يفيد منع الحسن تأمل ثم ليت شعري لم لا يجوز ان تكون هذه الواو استثنائية وما الذي الجأهم (١) الى الحمل على العطف وركوب هذا الشطط (قوله للحكم معان ثلثة المعنى الاول عرفي والثاني مصطلح المتطيقين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الشارح في التلويح لكن الاولين معنى مطلق الحكم والثالث معنى الحكم الشرعي ثم اعلم ان النسبة الحكمية عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة والسلبية في السالبة واما عند المتأخرين فهي النسبة التقيدية الثبوتية التي يرد عليها الايجاب والسلب وقول المحنثي الفاضل ايجاباً او سلباً يشعر بان المراد بالنسبة التامة الخبرية لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها مبني على ان النسبة هي النسبة التقيدية التي هي مورد الايجاب والسلب (١) ويمكن ان يكون الملحق اليه ان الاصل في الواو كونها للعطف فما امكن جعله له لا يعدل عنه الى غيره (منه)

التقيدية ويكون قوله ايجاباً أو سلباً بمعنى ايجابياً أو سلبياً ويكون وجه النسبة كونها مورد الايجاب والسلب (لان) ثم انه يفهم من سوق كلامه ان كلام الخيالي يشعر بان المراد من النسبة ما ثبت عند القدماء فقط وليس كذلك بل يحتمل ان يكون المراد منها ما ثبت عند المتأخرين وهو الوقوع أو اللاوقوع (٢) أيضاً كما ان النسبة التامة عند المتقدمين هي الوقوع أو اللاوقوع أيضاً الا انها عندهم بمعنى وقوع المحمول أولا وقوعه وعند المتأخرين بمعنى وقوع النسبة التقيدية التي أثبتوها أولا وقوعها وانما قلنا يحتمل ذلك لان الايجاب والسلب في كلامه بمعنى الوقوع أو اللاوقوع على ما بهنالك فيما سبق (قوله مبني على ان النسبة هي النسبة الخ) يعني ان ين مقتضى كلامه تنافياً والمراد من النسبة في قوله مبني على ان النسبة هي النسبة في التعريف الثاني لكن يلزم منه ان تكون النسبة في التعريف الاول بهذا المعنى أيضاً لان التكرار اذا أعيدت معرفة يكون الثاني عين الاول والحاصل ان النسبة في الموضوعين بمعنى واحد بمقتضى حديث اعاده الشيء معرفة فاذا نظر الى قول المحنثي في التعريف الاول ايجاباً أو سلباً يقتضي كون النسبة في الموضوعين بمعنى النسبة التامة الخبرية واذا نظر الى قوله في التعريف الثاني يقتضي كونها في الموضوعين بمعنى النسبة التقيدية وفيه بحث لان حديث اعاده الشيء معرفة أصل يعدل عنه كثيراً للقرآن فلا يلزم التاني

(١) تفسير الوقوع بالمطابقة وعدمه بعدمها هو المشهور كما صرح به أبو الفتح في حاشية التهذيب في أوائل التصديقات في بحث أجزاء القضية (منه) (٢) فالوقوع واللاوقوع صفة المحمول عند المتقدمين وصفة النسبة عند المتأخرين (منه)

(قوله ليس هو ادراك وقوعها فقط) يعني بلا قيد الادذان لان ادراك الوقوع بلا اذعان لا يكون حكماً بل تصوراً فلا وجه لما قاله بعض الافاضل (١) لعل فقط من هفوات قلم الناسخ انتهى ويؤيد ما ذكرنا انه قيد ما بعد الاضراب بقوله على وجه الادذان لكن بوجه جيند كلام المحتوي ان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التقيدية هو ادراك وقوعها فقط مع الادذان لا بد منه جيند أيضاً في كلامه ايهام خلاف المراد ثم الظاهر ان يذكر اللاوقوع أيضاً ويترك قوله ايجاباً أو سلباً تأمل (قوله بل هو ادراكها نفسها الى قوله ايجاباً أو سلباً) الايجاب والسلب اما بيان للادراك فهما بمعنى الايقاع والانتزاع واما بيان للضير الذي اضيف اليه الادراك فهما بمعنى الوقوع واللاوقوع (قوله ولم يتعرض لهما الخ) قال بعض الافاضل عدم التعرض غير مسلم كما يشعر به قوله يشعر بان المراد الخ الا ان يقال المختار عنده هو ما ذكره في الاستدراك بقوله لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوعه الخ وفيه ان كثرة اطلاق الحكم على النسبة التقيدية وقلة اطلاقه على الوقوع محل بحث بل موارد استعمال الحكم شاهدة على ان الامر بالمعكس ولك ان تقول ان الظاهر من زيادة لفظ النفس ان هذا الاطلاق على الوقوع فقط دون الاعم من الوقوع واللاوقوع وأما فيما سبق فهو اطلاق على الاعم من الوقوع واللاوقوع وكل منهما على ما سبق فرد من معنى الحكم واستعمال الحكم في كل منهما لكونه فرداً من مضاء هذا هو الظاهر (٣٣) من عبارته والله اعلم بحقيقة

الحال وعليه أتكل في الحال والمآل (قوله ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل ما من افعالهم) يعني على طريق ذكر الكل وارادة الجزء مجازاً فان قلت قد يتعلق الخطاب بما فوق الواحد من الافعال نحو قوله تعالى وانفوا الله فان التقوى يتضمن فعل الواجبات وترك المناهي جميعاً فيلزم ان يخرج قلت ليس المراد الحصر بل المراد تعلقه

لان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجاباً أو سلباً بل هو ادراكها نفسها على وجه الادذان (١) ايجاباً أو سلباً وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لهما لقلتهما (قوله وخطاب الله تعالى الخ) الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الفير للافهام ثم نقل عنه الى ما يقع به التخاطب اى الكلام الموجه الى الفير للافهام وهو هنا الكلام النفسي الآزلى ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل ما من افعالهم والام يوجد حكم اصلاً اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص انبي عليه السلام كإباحة ما فوق الاربة من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وقوله بالاقتضاء او التخيير ليخرج عنه القصص المبينة لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لانها ليست احكاماً فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار

(١) الإذعان هو ان يعتقد ان المعنى الذي حصل في الذهن مطابق لما عليه الامر في نفس الوجود وهذا المعنى اعم من ان يكون مطابقاً اولاً لان الاعتقاد بالمطابقة لا يوجب ان يكون الشيء المعتقد مطابقاً (منه)

(م - ٥ حواشي المقائد ثاني) بفعل ما سواء كان وحده أو مع الآخر (قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال) يعني بالاقتضاء أو التخيير والا فهو موجود كقوله تعالى ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ وكلامه مشعر بان الجمع وهو الاقوال هنا لواحي على حقيقته لكان متناولاً لجميع الافراد وهذا مبني على ما ثبت عند الاصولين من ان المعروف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي وكذا المعروف بالاضافة يكون عاماً وقد عرفوا العام بأنه لفظ وضع وضما واحداً لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له (قوله لانها ليست احكاماً) لوجوب اخراجها عن الحد اذ يفهم من قوله ليخرج عنه الخ ان اخراجها واجب وحاصل هذه العلة انها خارجة عن المحدود فوجب اخراجها من الحد وقوله فان تعلق الخطاب الخ علة لخروجها بذلك القيد لا لقوله لانها ليست احكاماً اذ لا وجه له جيند ويرشدك الى ما قلنا ما ذكره التفتازاني في التسليم جيند عرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بدون تقيده بقولهم بالاقتضاء او التخيير ثم اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لافعال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاماً فزيد على التعريف قيد يخصه ويخرج ما دخل فيه من غير

افراد المحدود وهو قولهم بالاقضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل نح (قوله فاقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتخريم) اراد بالايجاب والتخريم مبدأهما لان الحكم بهذا المعنى عبارة عن الكلام النفسي الذي هو صفته تعالى في الازل وله تعلقات حادثة بالافعال مثل الايجاب والتخريم وذكر التعلق وارادة المبدأ شائع في مباحث الصفات كما سترسم في الجالي في البحث التكويني عند قول الشارح ويفسر اى التكوين باخراج المعلوم من العدم الى الوجود حيث يقول هنالك لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها انتهى فاندفع ما قيل الايجاب والتخريم هما من اقسام الاقتضاء وهو كيفية تعلق الخطاب أي الحكم بافعال المكلفين فلا يكونان من اقسام الحكم بهذا المعنى انتهى ولك ان تجمل قوله كالوجوب والاباحة مثالا للاقتضاء والتخيير (قوله لا مثل الوجوب الخ) حاصله ان الحكم بهذا المعنى لا يطلق على (٣٤) مثله لانه من صفات الله تعالى ومثله من صفات فعل المكلفين وكل ما كان كذلك

عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طاب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الذنب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما) من الذنب والحرمة والكراهة فاقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتخريم لا مثل الوجوب والحرمة وهو ظاهر فالتمثيل بهما اما مبني على ان المراد بالخطاب ما خوطب به بقرينة ان الحكم المصطلح بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرها مما هو من صفات فعل المكلف لانفس الخطاب أو ما به التخاطب واما بناء على مسامحة الفقهاء في اطلاق الحكم على مثل الوجوب والحرمة والحكم هو الايجاب والتخريم ونحوهما واما مبني (١) على ما ذكره بعض المحققين من ان مثل الايجاب والوجوب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار قائلا ان الايجاب هو نفس قوله اعمل وليس للفعل (٢) منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه (٣) صفة لتعلقه بالمعوم وهو اى ذلك

فهو لا يصدق على مثله فالصغرى مشتملة على مقدمتين والجواب الاول منع لاولها والثالث لثانيهما والجواب الثاني منع للكبرى فلو اخره عن الثالث لكان انصب (قوله) واما بناء على مسامحة الخ ليس المراد ان المسامحة امر محقق يحتل ان يثبت التمثيل عليها حتى يرد ما قاله بعض الافاضل من ان هذا ينافي جملة قرينة في الشق الاول انتهى بل المراد انه يجوز ان يكون اطلاق الفقهاء الحكم على مثل الوجوب من قبيل المسامحة فيحتمل

(١) حاصله ان الحكم الذي هو خطاب الله تعالى امر له تعلق بالجائزين لان الخطاب توجه الكلام نحو الغير فاذا اعتبر فيه جانبه الذي هو الفاعل يقال له ايجاب وان اعتبر فيه جانب المفعول هو فعل المكلف يقال له وجوب فالحكم شيء واحد لغرض له تعلقات يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك أخرى فالايجاب والوجوب متحدان بالذات في الموصوف الذي يقومان به وهو معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار (منه)

(٢) اى الفعل المكلف به مثل صومه وصلاته مثلا (منه)

(٣) أي من هذا القول أي من إفعال صفة أي وجوبه وحرمة (منه)

ان يثبت التمثيل على هذه المسامحة ولما كانت المسامحة خلاف الظاهر جعل اطلاق الفقهاء قرينة في الشق (القول) الاول اذ الظن كاف في القرينة (قوله متحدان بالذات الخ) حاصله انهما متحدان موصوفا وذاتا ومتعلقا فالاول هو الله تعالى والثاني هو نفس قوله اعمل والثالث فعل المكلف وأما الفرق فهو ان ذلك القول اذا اعتبر صدوره منه تعالى يسمى ايجابا واذا اعتبر تعلقه بفعل المكلف يسمى وجوبا (قوله وليس للفعل منه صفة الخ) انما قال ذلك لدفع ما كاد ان يقال ان الايجاب تأثير فيحصل منه في مفعوله الذي هو فعل المكلف أثر هو الوجوب فالوجوب صفة للفعل كالسكر فانه يحصل منه في مفعوله الذي هو الزجاج أثر يسمى بالانكسار وهو صفة للزجاج فدفعه بقوله وليس للفعل الذي هو مفعول الايجاب منه أي من الايجاب الذي هو تأثير صفة أي أثر صفة لذلك الفعل (١) الذي هو التأثير وقوله فان القول الخ يعني فان الايجاب قول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعوم وهو فعل المكلفين والمعوم لا يؤثر ولا يتأثر فالوجوب ليس صفة للفعل وفيه نظر لانه ان اراد انه

(١) أي فعل المكلف وهو الايجاب (منه)

ليس منه صفة حقيقية كما قيد به التلويح فسلم لكن لم لا يجوز ان يحصل منه أثر وصف اعتبارية للفعل كمبرورة الفعل موجباً بفتح الجيم ويكون الوجوب هو الصفة وان أراد انه ليس منه صفة أصلاً فمنوع والسند ظاهر (قوله فتأمل فيه) لعل وجهه اشارة (١) الى انه ان قام بكل من المعلم والمتعلم يلزم قيام الصفة الواحدة بالذات بمحليين وان لم يبق بشي منهما وكان قائماً بالمجموع من حيث هو أو قام باحدهما دون الآخر يلزم حمل المعلم والمتعلم على موضوعهما مع انتفاء مبدأ المحمول عنه في كليهما أو في أحدهما ومثل هذا يرد على الممثل به أيضاً وتقام البحث في حواشي الآداب للمسعودي (وسنح لي) ان مراد أبي علي انها متحدان بالنوع لا انها متحدان بالشخص فنختار انه قائم بكل منهما أي هو نوع واحد له شخصان كل واحد قائم بواحد من الطرفين وحينئذ لا يصح التمثيل به في صدقنا **✳** قال الحلي وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم الانحصار **✳** ان قلت هذا يشعر بان لزوم الانحصار على تقدير عدم العموم أولى وليس الامر كذلك لانه على تقدير عدم العموم لا يكون علم الكلام متعلقاً بالاحكام الشرعية فلا يتصور الانحصار قلت بقدر الكلام هكذا لكن يلزم الفساد ولزوم الفساد المطلق على تقدير عدم العموم أولى فحذف الفساد وأقيم بعض خصوصياته (٣٥) مقامه (قوله بناء على تعميم الفعل

فعل الجوارح والقلب) فيه انه عين تعميم الفعل الاعتقاد فكيف يكون مبنياً عليه الا ان يقال المبني العموم والمبني عليه التعميم أو يقال المبني العموم في هذا التعريف والمبني عليه تعميم بعض أهل اللغة الفعل في

القول اذا نسب الى الحكم يسمى ايجاباً واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً فهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمه مرة والايجاب والتحریم مرة أخرى وهذا القول كقول الشيخ أبي علي بن سينا في انتفاء التعليم والتعلم بالذات واحد (١) وباعتبار اثنان فتأمل فيه (٢) كذا في التلويح (قوله وان عم الفعل الاعتقاد) بناء على تعميم الفعل فعل الجوارح والقلب يعني ان الظاهر ان الافعال تقابل الاعتقادات فلو كان المراد هنا المعنى الاخير وهو خطاب الله تعالى الخ لم يكن علم الكلام متعلقاً بالاحكام الشرعية بحسب الظاهر ولو تكلفنا وعمنا الفعل الاعتقاد يلزم انحصار الخ نقل عنه لان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر

استعمالهم وهذا الوجهان مما قاله بعض الطائفة (قوله لم يكن علم الكلام متعلقاً بالاحكام الشرعية) لانه انما يتعلق من الاحكام الشرعية بما يتعلق بالاعتقاد فينتفى تعلق الاحكام

(١) قيل التعليم والتعلم بالذات واحد وباعتبار اثنان فان شيئاً واحداً هو انسياق ما الى تحصيل مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلمها وبالقياس الى الذي يحصل فيه تعلمها فتأمل (٢) وجه التأمل انه يلزم اما قيام الصفة الواحدة بالذات بمحليين مختلفين واما حمل الشيء على الشيء الآخر مع انتفاء مبدأ المحمول عنه وكلاهما باطلان ويمكن ان يقال ان مراد ابن سينا في ان التعليم والتعلم واحد بالذات والماهية لكنه يتعدد بالضمم خصوصية كما ان الحيوانية بل الانسان مثلاً امر واحد بالذات والماهية لكنه يتعدد بالضمم الخصوصية فيحصل بهذا الاعتبار في محال متعددة فالجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك (منه)

الشرعية بالاعتقاد أولاً وبتفرع عليه انتفاء تعلق علم الكلام بتلك الاحكام والظاهر في الاعتراض ان يقول لم يكن علم الكلام متعلقاً بما يتعلق بالاعتقادات من الاحكام الشرعية لان المصريح به في كلام الشارح تعلق علم الكلام باحد القسمين لا بالقسم وان لزم من التعلق باحد القسمين التعلق بالقسم لكن الظاهر الاعتراض على صريح كلامه والظاهر ان يقول لم يصح تقسيم الاحكام الشرعية الى ما يتعلق بكيفية العمل والى ما يتعلق بالاعتقادات اما عدم صحة التقسيم الى الثاني فظاهر واما الى الاول فلانه لاصحة لتعلق الاحكام الشرعية بكيفية العمل لانها عين كيفية العمل على مقتضى تمثيل الاحكام الشرعية بالوجوب واخوانه ولا يتدفع هذا بتعميم الفعل الاعتقاد وانما قلنا اظهر لان اللازم من ارادة المعنى الاخير على تقدير عدم العموم هو ذاك (قوله لان معنى التعلق في الاولى) أي لفظ الاولى التي في قوله والعلم المتعلق بالاولى أو في الاحكام الاولى بمعنى المذكور أو في الشقين (قوله كون معلومات العلم في تلك الاحكام) أي الاحكام المتعلقة بكيفية العمل وهو الوجوب والحرمه وغيرها وحاصله انحصار معلومات العلم في تلك الاحكام (قوله كما هو الظاهر السابق الى الفهم) الضمير راجع الى الانحصار المفهوم من السابق كما ذكرنا وانما

(١) أي الشيء الواحد الذي كان التعليم والتعلم عبارة عنه وهو انسياق ما الى تحصيل مجهول بمعلوم (منه)

قال الظاهر لاحتمال ان تكون الاحكام بعضاً من معلومات العلم كما ذكره المناقش في الثانية (قوله فلا يلتفت) يعني اذا كان الانحصار ظاهراً فلا يلتفت الى المناقشة لانها على خلاف الظاهر ثم هنا أمران (الاول) ان يراد بالتعلق تعلق العلم بجميع معلوماته وله احتمالان الاول ان يكون العلم مجموع المسمى ويرد على الشق الثاني حينئذ سؤال الحصر (والثاني) ان يكون العلم بعض المسمى لكن يراد منه كل المسمى مجازاً لتصح التسمية أو يجعل الاسناد في قوله يسمى مجازاً من قبيل اسناد الفعل الى السبب لان جزء العلم سبب لتسمية الكل بذلك الاسم ولا يرد سؤال الحصر حينئذ والثاني ان يراد من التعلق تعلق العلم ببعض معلوماته على ان يراد من العلم مجموع المسمى من حيث المجموع ولا مجاز حينئذ ولا يرد سؤال الحصر وظهر من هذا التقرير ان دفع الحصر له طريق آخر وهو ان يراد تعلق العلم بجميع معلوماته لكن يراد من العلم بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين وظهر أيضاً ان اندفاع المناقشة المذكورة بما قاله ان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام مبني على ان يراد من العلم مجموع المسمى ليرد سؤال الحصر اذ لو أريد بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين لا يرد سؤال الحصر أيضاً وان أريد تعلق العلم بجميع معلوماته وارادة مجموع المسمى من العلم هو الظاهر السابق الى الفهم أيضاً وانما لم يتمرض الخيالي له لان المناقش انما ناقش بالتصرف في التعلق حتى لو ناقش بالطريق المذكور أيضاً وهو ان المراد من العلم بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين لقال في دفع المناقشتين لازم لان المراد من العلم مجموع المسمى ومن التعلق كون معلومات العلم تلك الاحكام كما (٣٦) هو الظاهر السابق الى الفهم منهما (قوله على ان بيان الوجوب الخ) تسليم

للمناقشة وبيان لفساد المعنى
الاخير من وجه آخر وهو
لزوم التعبير عن علم
السلام بما أي علم تعلق
به أي بالوجوب ونحوه
وذلك في ضمن قوله
وبالثانية علم التوحيد الخ
مع ان هذا التعبير

السابق الى الفهم فكذا الحال في قسمة وقربه فلا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة والتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركابة (قوله واستدراك قيد الشرعية) اذ بعد اضافة الخطاب الى الشارع وهو الله تعالى لا حاجة الى ذلك القيد (قوله اللهم الا ان يحمل الخ) مستثنى من استدراك قيد الشرعية أي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى أو التأكيد في الثاني أي في قيد الشرعية حتى لا يلزم الاستدراك (قوله أو يحمل التعريف للحكم الشرعي) لا لمطلق الحكم حينئذ لا حاجة الى الحمل على التجريد أو التأكيد وكل واحد منهما تكلف وتعسف من غير حاجة اذ لا ضرورة للحمل على هذا المعنى (قوله فالمراد اما المعنى الاول) نقل عنه وبؤيده

(قوله)

ريك (قوله أي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى) فيكون

المعنى بعد التجريد خطاب متعلق بافعال المكلفين بالافتضاء والتخيير وفيه ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير لا ينصور الا من الشارع فالاولى اعتبار التجريد عن جميع القيود سوى الخطاب الا ان يقال يجوز ان يوجد خطاب يتعلق بافعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير بحسب العقل أو بحسب العادة مثل خطاب تقديم معرفة الاجزاء على معرفة الكل فان التقديم المذكور واجب عقلاً ومثله خطاب تقديم المنطق على العلوم العقلية فان التقديم المذكور واجب عادة (قوله وكل واحد منهما تكلف وتعسف الخ) قال بعض الافاضل وكون الثالث تكلفاً يكاد ان يكون منافياً لقوله سابقاً عند قول المحشي للحكم معان ثلاثة والثالث معنى الحكم الشرعي لكن يمكن ان يقال مراده هناك ان الثالث معنى الحكم الذي هو في الواقع موصوف بكونه شرعياً لانه معنى هذا المركب التوصفي فلا منافاة انتهى ومعنى قول ذلك البعض هو في الواقع موصوف الخ انه في الواقع ونفس الامر موصوف به لكن الواضح وضعه على المعنى الثالث بلا ملاحظة وصفه والظاهر ان معنى الشرعي الذي هو صفة للحكم في الواقع مانع لفظ به أهل الشرع واستعمله لان المراد من الحكم لفظه بقرينة اضافة المعنى اليه وفيه انه حينئذ لا وجه لانه المحشي هناك لكن على الاولين معنى مطلق الحكم ان الاول منهما معنى الحكم العرفي والثاني معنى الحكم المنطقي وأما كون معنى الشرعي مانسب الى الشارع فهو يدفع ذلك الاعتراض لان الحكم العرفي والمنطقي ليسا منسويين الى أهل العرف والمنطق كما نسب الحكم الى الشارع بان يقال خطاب الله تعالى لكنه غير ظاهر ولا يلائم اضافة المعنى الى الحكم لانه شمر

بان المراد من الحكم لفظه والانتساب الى الشارع انما هو صفة معناه ثم نقول يمكن ان يكون مراد المحشي من الحكم على كل منهما بالتكلف والتعسف بيان مراد الخيالي حيث صدرها بالهم المشرع بالضعف ولا يلزم منه ان يرتضيه فاندفع ما قاله بعض الافاضل ولا حاجة الي ما أجاب به (قوله فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً) وكذلك هنا بناء على حديث اعادة الشيء معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز العدول عنه للقرينة لم يقل يدل عليه بل قال يؤديه لعدم ظهور قرينة العدول (قوله اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات) لا يفيد نفي المعنى الثالث بل نفي الثاني فقط ووجه نفي الثالث ان الخطاب بمعنى الكلام النفسي كما صرح به المحشي ولا معنى لمعرفة الكلام النفسي عن أدلتها التفصيلية وفيه ان الخطاب يحتمل ان يكون بمعنى ما خوطب به كما أشار اليه المحشي أيضاً فالمعرفة عن أدلتها التفصيلية له معنى فالحكم هناك ليس هو الاول قطعاً قال بعض الافاضل على قول المحشي معرفة التصديقات الاظهر معرفة الادراكات لينطبق على مذهب القدماء والامام انتهى (أقول) فا ذكره المحشي قول أحمد لا ينطبق على مذهب الامام وهو ظاهر لان تصور الطرفين شطر داخل في التصديق عنده ولا على مذهب القدماء فان التصديق عندهم هو ادراك النسبة التامة الخيرية التي هي الوقوع واللاوقوع لا ادراك وقوع النسبة أولاً وقوعها ~~في~~ قال الخيالي ووجهه ظاهر ~~في~~ وجه الظهور انه حينئذ يجعل العلم عبارة عن التصديق فيكون التعلق بعلق العلم بالمعلوم ولا تكلف وكتب في بعض اطراف نسخ الخيالي على انه منقول منه هكذا وجه الظهور انه على هذا التقدير يمكن جعل العلمين عبارة عن المسائل أو التصديقات أو الملكة من غير تكلف انتهى (أقول) اذا جعل العلمان عبارة عن المسائل يكون التعلق من قبيل تعلق السك بالجزء لان المسئلة عبارة عن مجموع القضية والحكم بالمعنى الاول عبارة عن النسبة التي هي جزء القضية وقد حكم الخيالي فيها نقل عنه عند قوله وحينئذ يجعل العلمان على ما كتبه قول أحمد بان تعلق التصديق على مذهب (٣٧) الامام بالحكم الذي هو جزء

منه تكلف فلعل هذا
افتراء على الخيالي بل
تعلق الملكة بالحكم بالمعنى
الاول تكلف أيضاً لان
الملكة حاصلة من تكرار علم

قوله فيما سيجيء بعد وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات (قوله فحينئذ يجعل العلمان عبارة الخ) نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق حينئذ ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أعني التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه

المسئلة فهي متعلقة بالعلم مسببة عن تكرره وعلم المسئلة متعلق بالمسئلة وهي متعلقة بجزئه الذي هو النسبة (قوله ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات الخ) التصديق هنا مبني على مذهب القدماء وهو ادراك النسبة الحكمية فقط بقرينة المقابلة بالثاني والمراد من جلته هو وشرطه الذي هو ادراك الموضوع والمحمول لكن يكفي حينئذ ان يقول أعني التصديقات ولا حاجة الى قيد الخصوص أو المراد من الجملة معنى الجميع والمراد من التصديقات المخصوصة كل واحد منها ولا حاجة الى قيد الخصوص أيضاً ~~في~~ قال الخيالي وعلى التقديرين الخ ~~في~~ وأما على التقدير الثالث اذا فرض الحمل عليه فالمراد من الشرعية ما يتوقف عليه لان الوجوب ونحوه لا يعرف الا بالشرع سواء كان وجوب الاعمال أو وجوب الاعتقاد هذا على تقدير توجيه الخطاب بما خوطب به أي بما ثبت بالخطاب وأما على تقدير حمل اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه على المسامحة أو على تقدير اتحاد الوجوب مع الايجاب فعني الشرعية ما كان صفة للشارع ~~في~~ قال الخيالي لا ما يتوقف عليه الخ ~~في~~ وفيه انه يمكن ان يراد ما يتوقف عليه لكن أعم من ان يكون التوقف من حيث الذات أو من حيث الاعتداد أو بمعنى توقف الجميع من حيث هو الجميع ويدنى فيه توقف بعض الاجزاء ويمكن ان يقال مراده من قوله معنى الشرعية هذا دون ذاك ان معناها بحسب الظاهر المتبادر هذا دون ذاك وما ذكر من الوجهين خلاف الظاهر ~~في~~ قال الخيالي ان أريد به مطلق التعلق ~~في~~ أي أعم من ان يكون تعلق الاسناد بطرفيه وهو يقتضي تعدد المتعلق به ومن ان يكون تعلق الاسناد بأحد طرفيه وهذا التعلق في ضمن التعلق الاول ونسبته اليه كنسبة الدلالة التضمنية الى الدلالة المدلالية وهذا لا يقتضي تعدد المتعلق به فيصح بهذا الاعتبار تعلق الاسناد بنفس العمل أي بالعمل مجرداً عن اعتبار تعلقه بالكيفية معه ولا يمنع هذا ان تكون الكيفية متعلقة أيضاً في الواقع لاحتياج النسبة الى الطرفين في الواقع وليس المراد من التعلق بنفس العمل تعلقه به بدون ان يتعلق بالطرف الاخر لان العمل أمر

واحد تصوري لا يصح ان يكون هو فقط متعلقاً بالنسبة وفيه انه يكون تعلق المتعلق بعلمه أو تعلق جزء المعلوم بعلم الكل أو تعلق العلم بالمعلوم فلا حاجة الى جعل الاعتقاد بمعنى المعتقدات ثم نقول اذا كان الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة واعتبر تعلقه بالاعتقاد فالاعتقاد اما ادراك النسبة فقط كما هو مذهب القدماء أو الادراكات الاربع كما هو مذهب الامام اذ الاعتقاد بمعنى التصديق ليس الا وعلى الاول لا يمكن اعتبار التعلق الا اذا جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألقة منه وعلى الثاني لا يمكن اعتباره الا اذا جعل جزء التصديق متعلقاً به على عكس الوجه الثاني من الوجهين اللذين نزلها الحشوي عن الخيالي على قوله سابقاً وجينئذ يجعل العلمان عبارة الخ كما ان الوجه الاول من ذينك الوجهين المذكورين وقد حكم الخيالي في ذلك المنقول بكون الوجهين المذكورين فيه تكلفاً فكيف يدعى الظهور هنا مطلقاً مع ان الوجهين المذكورين لا بد ان يعتبر في بعض صور التعلق وكذا التكلف اذا حل الحكم على الاسناد والتصديق على مذهب الامام فان التعلق حينئذ تعلق جزء المعلوم بعلم الكل ﴿﴾ قال الخيالي وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى ﴿﴾ حصر عدم اعتباره في الاولى بالنسبة الى الثانية ففيه امران عدم اعتباره في الاولى واعتباره في الثانية فقوله لان تعلقها بالعمل لبيان وجه عدم اعتباره في الاولى وقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية (٣٨) ليس كذلك لبيان وجه اعتباره في الثانية (فان قلت) حصر عدم اعتبار

تكلف محض (قوله وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ) يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثاني أولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد اوقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظة كيفية وعبارة هذا الكتاب أولى (١) منها كذا نقل عنه والاولى ان يقال في وجه اعتبار الكيفية ان النسبة وان كانت متعلقة بالتنسيب معاً لكن تعلقها بالحكم به أقوى لانه مقتض ومستلزم لها دون المحكوم عليه ولان تعلقها به بنفسه وبالحكم عليه بالأداة ولهذا يقال له المنسوب والمحكوم عليه المنسوب اليه وايضاً ان النسبة التي هي الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به على ما لا يخفى فاعتبار التعلق بها يكون أولى (٢) (قوله وان اريد به تعلق الاسناد بطريقه أو التصديق بالفضية) الاول باعتبار كون الحكم النسبة والثاني باعتبار كونه ادراك وقوعها أولاً وقوعها (قوله فالمراد بالاعتقاد المعتقدات) فيه ان (١) وجه الاولوية ان فيه فائدتين وفي الاول فائدة واحدة وهي كون موضوع الفقه العلم والعمل بحث فيه عن أحوال موضوعه واحوال العمل كيفيته (منه) (٢) ولما كان اعتبار التعلق بكيفية العمل في النسبة أولى كان في التصديق أيضاً أولى (منه)

التعلق بنفس العمل في الاولى بالنسبة الى الثانية غير صحيح لانه لم يعتبر التعلق بالعمل في الثانية قلت تسامح في العبارة والمراد ان يقول وانما لم يعتبر التعلق بنفس ذي الكيفية في الاولى (قوله) والاولى ان يقال في وجه اعتبار الخ (وجه الاولوية ان ما ذكره الخيالي يشعر بمساواة العمل وكيفيته في جهة التعلق

لكن انما اعتبر التعلق في الكيفية للاشارة الى النكتة وليس الامر كذلك اذ التعلق بالكيفية (تعلق) أولى ثم اعلم انه وان لم يمكن طاب النكتة في الوجه الثاني الذي ذكره بقوله وان اريد به تعلق الاسناد بطريقه الخ على مجرد ذكر الكيفية مع العمل ولا على مجرد ذكر أمر آخر مطلقاً معه بناء على ان التعلق على الوجه الثاني لا يتصور في المفرد لكن يمكن طاب النكتة فيه على ذكر الكيفية على الوجه الخصوص الذي اختاره الشارح وهو جعلها أصلاً في المتعلقة في العمل قديماً له دون العكس (قوله لكن تعاقبه بالحكم به أولى) صغرى وما سيأتي في قوله وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به كبرى على هيئة الشكل الرابع هكذا المحكوم به تعلق النسبة به أولى وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به ينتج بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة ان تعلقها بكيفية العمل أولى وقوله لانه مقتض ومستلزم الى قوله وكيفية العمل دلالات ثلاثة للصغرى (قوله وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به) وكون كيفية العمل محكوماً به في علم الفقه لا يستلزم ملاحظة كونه محكوماً به في اعتبار تعلق الحكم بها في عبارة الشرح اذ فرق بين كون الشيء على صفة في الواقع وبين ملاحظته على تلك الصفة عند ذكره في موضع ما فلا يرد عليه ان هذا الوجه ضعيف لان الحشوي اعتبر هنا مطابق التعلق الشامل لتعلق الشيء بغايته لاتفاق الاسناد بطريقه انتهى (قوله والثاني باعتبار كونه ادراك الخ) لا يخفى عليك ان كون الادراك تصديقاً انما هو على

مذهب القدماء فلو قال الخيالي أو الإدراك بالقضية لكان أولى لينطبق على مذهب الامام أيضاً (قوله بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع) خصص المنع به بناء على عدم وروده على تعلق التصديق بالقضية ولعل وجهه انه حينئذ يحل المعتقد على مذهب الامام وهو عنده مجموع الطرفين والنسبة وهذا المجموع قضية لكن فيه ان قوله أو التصديق يقتضي كون الكلام مبنياً على مذهبهم كما عرفت (قوله الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد الخ) فان كان التعلق بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه بان يكون الحكم بمعنى الاسناد فان اعتبر كون المعتقد النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بمعتقداته وان اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بجزئته وأما ان كان التعلق بمعنى تعلق التصديق بالقضية بان يكون الحكم بمعنى إدراك الوقوع فان اعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بنفسه وبمعتقداته وما وان اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بنفسه وفيه نظر لانه لو جوز هذا التعميم لما احتجنا الى تأويل الاعتقاد بالمعتقدات في هذين الاحتمالين لان الاعتقاد سواء كان ادراك النسبة فقط أو عبارة عن الادراكات الاربع فهو متعلق بالطرفين وكذا بالقضية فيتحقق التعلق بالاعتقاد في ضمن التعلق بمعتقد الاعتقاد وقد تواردت في هذا النظر مع بعض الفضلاء لكن ذلك الفاضل خصص النظر بصورة تعلق التصديق بالقضية حيث قال ولو جوز هذا التعميم لما احتج الى تأويل الاعتقاد بالمعتقد في تعلق التصديق بالقضية انتهى لعل وجه التخصيص ان الطرفين اما متعلقا (٣٩) .

الاعتقاد والمتعلق في التعميم المذكور محمول على ظاهره وهو ما كان عين المتعلق بلا واسطة بالتعميم المذكور لا يرفع الاحتياج الى تأويل الاعتقادات بالمعتقدات في تعلق النسبة بالطرفين وفيه نظر لان متعلقيه متعلق الاعتقاد معتبرة في تعلق التصديق بالقضية أيضا اذا يحمل الاعتقاد

تعلق النسبة بالمعتقدات بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لاكل من الطرفين ولاها بدون النسبة على ما لا يخفى الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد ما هو اعم من التعلق بنفسه أو بجزئته أو بمعتقداته (قوله مثل وجود الواجب ووحدته) أي قولنا الواجب موجود وقولنا الواجب واحد (قوله فحينئذ فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل) اذ المتبادر من تعلق الاسناد بكيفية العمل كون الكيفية محكوما به ومسنداً ومنسوباً لا محكوما عليه ومسنداً اليه ومنسوباً اليه على ما لا يخفى (قوله ثم انه ينبغي الخ) هذا ناظر الى قوله ولائهم عدوا الفرائض الخ وما سبق الى ما سبق لفاً ونشراً على الترتيب (قوله من قيل المظف الخ) (١) به ان المعطوف الاول بالثانية كما ان المعطوف عليه الاول بالاولى وليس شئ منها مجروراً والمجرور الثانية والاولى (١) أقول لا نسلم ان المعطوف الاول بالثانية بل الثانية بدون الباء واعادة الباء للتوكيد لا للمقابلة وأيضاً لا نسلم ان المعطوف عليه جملة بالاولى بل الاول بدون الباء والباء عامل فيها تأمل (منه)

على معنى المعتقد على تقدير ان يكون الاعتقاد عبارة عن ادراك النسبة فقط لان بعض أجزاء القضية وهو الطرفان متعلق بالنسبة وهي متعلق الاعتقاد حينئذ وان كانت بعض أجزائها وهو النسبة متعلق الاعتقاد أولاً وأما جزئية المتعلق فمعتبرة في التعميم المذكور أيضاً لانه اذا أريد تعلق الاسناد بطرفيه واعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بجزء المتعلق لان متعلق المعتقد بفتح اللام الذي هو النسبة ليس الطرفين فقط بل ادراكهما أيضاً قال الخيالي كما كان قولهم الية في الوضوء الخ (١) قيل فيه بحث لان الية فعل من أفعال القلوب فقوله الية واجبة في الصلاة أو هي مندوبة في الوضوء لاحتياج الى ما ذكره من التأويل لان موضوع المسئلة هنا قد وقع موضوع العلم بناء على ان الية عمل القلب وهو من أفعال المكلفين انتهى وفيه بحث لان موضوع الفقه المصطلح أعمال الجوارح قال في التقييد والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملاً ليخرج الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام والنصوف ومن لم يزد أراد الشمول وقال في التوضيح اشرح هذا الكلام فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقادات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملاً على قوله ما لها وما عليها وان أردت ما يشمل الاقسام الثلاثة لم تزد انتهى ولا يخفى ان المراد هنا من الفقه ليس الاعم الشامل للاقسام الثلاثة والا لم يقابل بالكلام بل المراد الفقه المصطلح (٢) قال الخيالي (٣) وبالجملة تعميم موضوع الفقه لم يقل به أحد فان قلت انه في مقام المنع وقد استوفى ذكر الاسانيد فوجه هذا

الكلام قلت اثلاً يتوهم ان تعميم موضوع الفقه مسلم بين الفقهاء والفائل انما ادعى هذا المسلم فنع الخيالي وارذ على المقدمة المسماة فهو باطل (قوله ويجوز ان يرفع الخ) حاصل الوجهين منع كون كلام الشارح من قبيل العطف على ممولي عالين مختلفين باعتبار تقدير قبل العطف ثم انه بعد التقدير الثاني ليس المعطوف عليه يسمى علم الترائع افساد المعنى كما لا يخفى بل مجموع المبتدأ والخبر **قال الخيالي** وبه يظهر ان ليس الخ **يرد عليه** ان تسمية العلم المتعلق بالاحكام الثانية المتعلقة بالاعتقاد بعلم التوحيد والصفات ليست لانحصار تلك الاحكام الاعتقادية في التوحيد والصفات بل لان التوحيد والصفات أشهر مباحثه وأشرف مصادره كما صرح به الشارح فلا يمنع ان يكون في العلم المتعلق بالاعتقاد المسمى بعلم التوحيد والصفات علم متعلق بغير التوحيد والصفات ويمكن توجيهه بان علم التوحيد والصفات علم لعلم الكلام والمراد هنا معناه العلمى بقرينة التسمية لا الاضافي ولما كانت حجية الاجماع من مسائل الاصول بحسب المشهور اعترض بان هذه المسئلة من الاعتقادات لكنه ليس من مسائل الكلام بل من مسائل الاصول وان حكمت بان جميع الاعتقادات من مسائل الكلام والعلم المتعلق بها علم الكلام فعني قوله وبه يظهر الخ ليس العلم المتعلق بلثانية على اطلاق علم الكلام لان بعض الثانية من مسائل اصول الفقه فالعلم المتعلق به من علم اصول الفقه فقله علم (٤٠) التوحيد بمعنى علم الكلام الشامل للبحث عن التوحيد وعن أشياء آخر يتعلق

وليس (١) شيء منها بالمعطوف والمعطوف عليه ويجوز ان يرفع علم التوحيد على تقدير العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو ينصب على تقدير وليس العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون المعطف للجمله على الجمله (قوله مشتركة بين الاصولين) أي بين اصول الفقه وأصول الدين الذي هو علم الكلام فان حجية الاجماع من حيث انها مناط للاستباط مسألة الاصول ومن حيث انها مناط لاثبات العقائد الدينية مسألة الكلام كذا نقل عنه (قوله اعم من ذات الله تعالى) بان يحمل الموضوع ذات الله تعالى وذوات الممكنات (٢) من حيث اسنادها الى الله تعالى أو بحمل (٣) الموجود المطلق أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً (١) فيلزم ان يرتكب المسامحة كما نقل عنه أو نقول ان النسخة التي وقع عليها المحشى الخيالي كانت والثانية بدون حرف الجر فلا محذور (منه) (٢) على مذهب طائفة منهم الامام الغزالي ويمتاز عن الالهى باعتبار وهو ان البحث هنا على قانون الاسلام (٣) على مذهب القاضي اذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله تعالى اما في الدنيا كاحداث العالم وإمافي الآخرة كخسر الاجساد وعن أحكامه كمث الرسول ونصب الامام والثواب والعقاب (منه)

به اثبات العقائد الدينية لا بمعنى علم يبحث فيه عن التوحيد فقط وحاصل الجواب ان المراد بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد فيما سبق الاحكام من حيث يتعلق بموضوعها اثبات العقائد الدينية وحجية الاجماع من هذه الحيثية من مسائل الكلام ولا يضره كونها من مسائل علم آخر بجهة أخرى (قوله أو بحمل

(قوله)

الموجود المطابق) قال بعض الافاضل من غير كونه مقيداً بشئ وهو يتناول الواجب والممكن

ومن هذا ظهر ان النقابل بين ذات الله وذوات الممكنات من حيث استنادها اليه وبين الموجود المطلق ليس بمعقول بل الاول تفصيل والثاني اجمال انتهى أقول ان كانت الحيثية في الممكنات قيدا لموضوعية الموضوع كما هو الظاهر فالثاني أعم منه كما لا يخفى ولعله عد الحيثية بيانا للاعراض وفيه نظر (قوله تعلقاً قريباً أو بعيداً) وبيان ذلك أن مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع وأما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة فان حكم على المعلوم بما هو محمولات العقائد كما حكم على الصانع بالوحدة تعلق بالموضوع وهو الصانع في هذه المسئلة اثبات العقائد تعلقاً قريباً وان حكم عليه بما هو وسيلة الى محمولات العقائد كما حكم على الجسم بانه مركب من الجواهر الفردة تعلق بالموضوع وهو الجسم في هذه المسئلة اثبات العقائد الدينية تعلقاً بعيداً ولبعد مراتب متفاوتة واعترض على هذا بأنه صادق على محمولات المسائل أيضاً مثل الوحدة فان العقيدة هي المسئلة نحو الله تعالى واحد فكما ان هذه المسئلة يتعلق اثباتها على موضوعها يتعلق على محمولها كذا في شرح المواقف ولعل المراد من التعلق التوقف ثم قال في شرح المواقف قالوا لى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ماهو من العقائد الدينية أو وسيلة اليها أقول معناه على ما في بعض حواشيه من حيث يثبت له ماهو محمولات

العقائد الدينية أو ماهو وسيلة الى محمولات العقائد الدينية (قوله ونقل عنه فان الشارح الخ) لعل وجة ارتباط هذا المنقول بما في نفس الحاشية ان الحياي ادعي انهم أرادوا من الصفة المطلقة الصفة الذاتية الوجودية واستدل عليه بأنهم لما لم يعدوا يعني ان عدم عدمهم المذكور لهذه الارادة فيستدل بعدم المعد على هذه الارادة استدلالاً إنيأً وقوله وان رجع الكل الى صفة ما بمنزلة الدليل لكون عدم عدمهم المذكور لهذه الارادة الخاصة بل لعدم كونه بحثاً عن اعراض الموضوع وخارجاً عن مقاصده سواء أريد بالصفة الذاتية الوجودية أولاً ولما كان لما منع ان يمنع كون عدم عدم الامامة من مباحث الصفات لهذه الارادة مجوزاً كون عدم عدمهم المذكور لخروجه عن مباحث الصفات في الواقع وان كانت الصفة بالمعنى الاعم وبمنع ماهو بمنزلة دليله أيضاً وهو رجوعه الى صفة ما أجاب فيما نقل عنه بأنه عدم الامامة من مقاصد علم الكلام وهو أثر لرجوعها الى صفة ما فيستدل به على الرجوع استدلالاً إنيأً فلما ثبتت تلك المقدمة وهي (٤١) الرجوع اندفع المنع الوارد عليه فاندفع المنع الوارد على الدعوى.

المنع الوارد على الدعوى الذي هو كون عدم عدمهم المذكور لهذه الارادة لان المدعي المدلل لا يرد عليه المنع أقول لكن يرد على ما نقل عن المحقق أنه لا يسلم ان عدم الشارح الامامة من مقاصد علم الكلام أثر لرجوع الامامة الى صفة ما لا يجوز ان يكون ذلك العد أثراً لا اختيار كون موضوع علم الكلام أعم من ذات الله تعالى فلا بد في ذلك من دليل (قوله مناقاة) تدفع بان ما ذكره الشارح مبني على عموم الموضوع والحصر على خصوصه فكانه قال هي من الفقهيات سا

(قوله وأما عند غيره فلا ت الصفة المطلقة الخ) اعلم ان موضوع العلم ما بحث فيه عن الاعراض الذاتية له أو الاعراض الذاتية لصفاته ففند من جعل موضوع الكلام الذات فقط يكون البحث فيه عن الاعراض الذاتية له أو عن الاعراض الذاتية لصفاته التي هي اعراضه الذاتية مطلقاً ولما كانت الصفة المطلقة عندهم أي المذكورة بدون قيد مخصوصة بالصفة الذاتية الوجودية يكون معنى قولهم مبحث التوحيد والصفات إشرف مقاصد الكلام ان مبحث التوحيد والصفات الذاتية الوجودية اشرفها فيكون له مباحث أخرى هي مباحث الصفات التي هي غير الصفات الذاتية الوجودية (قوله ولذا لم يعدوا الخ) أي ولأن الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية لم يعدوا (١) هذه المباحث من مباحث الصفات مع ان الكل راجع الى صفة ما اذ الاحوال صفات غير وجودية والافعال صفات غير ذاتية والنبوة ونصب الامام صفتان فعليتان ونقل عنه فان الشارح ذكر في أواخر هذا الكتاب ان مقاصد الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة أقول بين هذا النقل وبين الحصر المستفاد من قوله الأ عند بعض الشيعة مناقاة (قوله على ان الامامة) أي فلا حاجة الى رجوعه الى صفة ما وفيه ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في إثبات كون الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة هنا وذكر الشارح في أواخر شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم السروع اليق لرجوعها الى ان التيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات (١) لان مطلق الصفة على نوعين ذاتية وفضلية ومباحث الاحوال والمعاد والنبوة والامامة راجعة الى صفة فعلية تدبر (منه)

(م — ٦ حواشي العقائد ثاني) جميع من يقول بخصوص الموضوع بالذات الا عند بعض الشيعة منه فالحصر اضافي أو بان مراد الشارح من المقاصد مايم ما هو بمنزلة ما قال الحياي وان رجع الكل الى صفة ما لا معنى للرجوع في الاحوال والافعال فانها صفات أولاً بل الرجوع في النبوة والامامة فقط قيل الاولى ان يقال مع ان الكل راجع الى صفة ما أقول لعل وجهه ان كلمة إنما على ما في المطول فقيدانه على تقدير عدم ان رجوع يكون عدم المعد الذي هو معلل بارادتهم الصفة الذاتية الوجودية من مطلق الصفة أولى وليس كذلك لانه على تقدير عدم الرجوع لا يكون عدم المعد معلل بارادتهم المذكورة (قوله فلا معنى لجعله علاوة) وجعله علاوة من جعل الصفة بمعنى الذاتية الوجودية يعني لو سلم ان الصفة مطلقة عندهم لكن الامامة من الفقهيات الخ لا معنى له أيضاً لان المقصود ان الكلام مباحث أخرى ليكون المذكور بعضاً منها لا يفيد فيه وجود بحث آخر من علم آخر

(قوله وهي أمور كلية) كبرى والضمير راجع الى فروض الكفايات فينتج ان القيام بالامامة ونصب الامام أمور كلية تنطبق
الح وما سيأتي من قوله ولا خفاء في ان ذلك الح كبرى أيضاً فالقياس من قيل مفصول النتائج ينتج انها من الاحكام العملية وتقول
وكل ما كان كذلك فهو يعلم الفروع البقية قال الحياي تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال الح أقول الاشارة
الى دفع ما يقال من هنا الى قوله ان حدثت الفتن والتمهيد منه الى قوله فاشتغلوا فالاولى ذكر الاشارة أولاً لوافق ترتيب الشارح
كذا قاله محمد الشريف ولعل معنى قوله تمهيد لبيان شرف العلم وغايته انه تمهيد مقدمة أي بسطها لأجل بيان شرف العلم وغايته
ولعل حاصل هذه المقدمة ان دفع الفتن والزام أهل البدع قد احتيج اليه وبعض غايته الزام المعاندين بأقامة الحججة عليهم وحفظ
قواعد الدين عن ان ترتزها شبهة المبطلين فيقال ان هذه الغاية شريفة لانها قد احتيج اليها وكل ما هو محتاج اليه فهو شريف
فالقدمة المذكورة جزء من دليل شرف الغاية * وأما شرف العلم فهو معلول شرف الغاية فعطف الغاية عليه عطف العلة
على المعلوم لان شرف هذا العلم على ما سيأتي لأمور أربعة * منها شرف الغاية وليس الامر كما يتوهم من ظاهر
كلام المحشى ان هذا تمهيد لبيان شرف العلم مع قطع النظر عن غايته فلو ذكر شرف الغاية وحده لكان أظهر وانما
قلنا وبعض غايته لان الكلام غايات خمس على مافي المواقف * منها الترتي من حضيض التقليد الى ذروة الاتقان وما
سيذكره الشارح من ان (٤٢) غايته الفوز بالمعادات الدينية والدنيوية فهو غاية للغايات الخمس على

ما في المواقف وشرحه قال
استاذ الاستاذ مد الله
ظلهما لا يخفى ان قول
الشارح وقد كانت الاوائل
تمهيد لبيان شرف العلم
فقط بوجوه أربعة * منها
شرف الغاية على ما سيجرد
عليك لا تمهيد لبيان شرف
العلم وغايته مما انتهى *
وهي أمور كلية تنطبق بها مصالح دينية ودنيوية لا يتنظم الامر الا بمحصولها فيقصد الشارع تحصيلها
في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون
الاعتقادية (قوله هذا مع ما عطف عليه) وهو قوله ولقلة الوقائع ورديفه وقيل ان هذا عطف
على قوله بركة بناء على اتحاد مؤدي به السببية واللام التعليلية والاول أظهر (١) (قوله قدم عليه
للإهتمام) قل عنه أي للإهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود
الحكم لبثداه مدلا لانه لا نتمية الشبهة حينئذ من أول الامر ومثل كون الفرض متعلقاً بالسبب
لا بالحكم ومثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لا ما توهم) اشارة الى ان الاختصاص
(١) لان عطفه على الاول عطف على مناسبه لفظاً ومعنى بخلافه الثاني فانه عطف على
مناسبه معنى فقط

(اضافي)

أقول لادخل لهذا الكلام في بيان شرف ما سوى الغاية فان الاحكام
الشرعية والعلوم الدينية شريفة والكلام أساس الاول واساس الثاني فحصل الشرف سواء وقع الاختلاف
والاحتياج الى دفعه أولاً وكذا قطعية براهينه بل هو ليس بتمهيد لبيان التي سيذكرها الشارح كما تشر به عبارته بل تمهيد لبيان
شرف الغاية التي ذكرناها وما ذكره الشارح غاية لتلك الغاية (قوله والاول أظهر) اما لفظاً فظاهر واما معنى فلانه حينئذ
يكون صفاء العقائد فقط سبباً للاستغناء عن تدوين العلم مع انه لادخله في الاستغناء عن تدوين الفقه كما لا يخفى (قوله أي للإهتمام
بغير الاختصاص) قد ذكر في المعاني انه ليس في التقديم شيء باعث اليه مجري مجري الاصل سوى العناية والإهتمام لكن لا بد
للإهتمام من سبب ولا تكفي العناية باعتبار من غير ان يذكر من أين كانت تلك العناية وبم كانت أهم وذلك السبب للإهتمام
والعناية مثل التخصيص وغير ذلك مما يناسب المقام فتقابل الإهتمام بالتخصيص فتقابل المعلوم العام بأحدى علله وهو غير حسن
ولذلك خصص المعلوم بمعلوم ماعدا العلة المذكورة من العلل مثل العناية بالدليل أي السبب المغاير للاختصاص من أسباب
الإهتمام مثل العناية وفيه ان العناية والإهتمام بمعنى واحد وهو القصد اذ قد ذكر في مطول المعاني أحدهما موضع الآخر
وعطف أحدهما على الآخر على طريق عطف التفسير في مواضع عديدة كما في بحث تقديم المسند اليه وبحث تقديم المفعول
ونحوه على الفـ ل كما لا يخفى على الناظر فيه فالظاهر حينئذ ان يقول مثل اصالة الدليل (فان قلت) فليكن مثلاً للإهتمام
والمعنى ان الإهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل لاصالته لئلا يرد ما ذكر (قلت) بإياه قوله ومثل ورود الحكم الح

ومثل كون الغرض متعلقاً بالسبب الخ ومثل ازالة توهم كونه الخ فان هذه الامور سبب الاهتمام لانتفى الاهتمام * الا ان يشكك في التقدير بان يقدر ويقال المراد مثل النية بالدليل ليرد الحكم ابتداء مدلال الخ ويمكن توجيه كونه قوله مثل العناية مثلاً لغير الاختصاص بان يقال التقدير مثل سبب العناية بالدليل الذي هو الاصل * وذلك السبب هو اصاله الدليل ثم اصاله الدليل علة الاهتمام بذكر الدليل مطلقاً وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحاً للاهم على غيره وأما ورود الحكم ابتداء مدلالاً فانه غرض في الاهتمام بذكر الدليل أولاً وهو يقتضي تقديم ذكره * وأما كون الغرض متعلقاً الخ فانه علة الاهتمام بذكر الدليل مطلقاً وهو يقتضي تقديم ذكره للاهم * وأما ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل فاعلم ان المراد بحتم ان يكون بلا دليل في نفس الامر أو عند المدعي أو في الذكرك فلي الاولين الازالة ان لم يقيد بابتداء الامر فهو غرض في الاهتمام بذكر الدليل مطلقاً وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحاً للاهم وان قيدت فهو غرض من الاهتمام بذكره أولاً وهو يقتضي تقديم ذكره وكلا الامرين في التقيد وعدمه جائزان كما لا يخفى * وأما على الثالث فيجب ان يكون المراد الازالة في ابتداء الامر ليكون غرضاً في الاهتمام بذكر الدليل بعد الدعوى فلا يدفع كون توهم الدعوى بلا دليل (٤٣) في الذكرك لان التوهم انما

يكون فيما يحمل خلاف التوهم فاذا لم يذكر البتة ومعنى كون ذكر الدليل بعد الدعوى دافعاً لتوهم كون الدعوى بلا دليل في الذكرك انه لو لم يذكر بعده لتوهم كون الدعوى بلا دليل في الذكرك ولا يخفى انه لا معنى للتوهم حينئذ لان ذكر الدليل مقامين ما قبل الدعوى وما بعدها فاذا لم يذكر بعدها أيضاً تبقى الدعوى بلا ذكر الدليل قطعاً *

اضافي لا حققي تأمل (١) (قوله فان من مطالعها) قل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول بعيد العلم الاستدلالي ومن البين في ذلك قولهم معنى قولنا مقدمة الكتاب في كذا ان هذه المعاني في تحصيل الادراكات بمعنى انها تحصل بتلك المعاني على ما حققه الشرف الجرجاني في حاشية المطول انتهى ونقل عنه أيضاً حينئذ يراد بالاحكام المعني الاول من المعاني الثلاثة (قوله ولك ان تقول الخ) قل عنه فعلى هذا يكون المراد بمعرفة الاحكام معرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية والمعني وسماوا الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية بالغة قبل فيه اشكال من جهة ان المأخوذ عن الأدلة التفصيلية هو الاحكام الكلية لا الجزئية ويمكن دفعه (٢) باعتبار الوساطة (قوله التناظر الاعتباري كاف في الافادة) أي في اطلاق لفظ الافادة

(١) اشيرة الى ان الاختصاص الاضافي انما يكون اذا كان عدم الشرف سبباً من أسباب الاستثناء وذلك ليس سبباً في الواقع (منه)
(٢) وحاصل الدفع انه لما كانت الاحكام الجزئية مأخوذة منها بواسطة الاحكام الكلية لاندراج الاحكام الجزئية تحت الكلية فاذا أخذ الكل أخذ الجزئي لتضمنه الجزئي حينئذ يصح قولنا بالاحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية تأمل (منه)

والحاصل ان ذكر الدليل قبل الدعوى يكون لازالة توهم كون الدعوى بلا دليل في الذكرك ولا يتصور ذلك في ذكره بعد الدعوى (قوله لاحقاً فتأمل) * لعل وجه التأمل الاشارة الى ان هذا القصر قصر قلب لان الخطاب اعتقد أن سبب الاستثناء عدم الشرف كما أشعر به تقرير السؤال في القول السابق فقلبه بان سببه هذه الامور وشرط قصر القلب كما في التخصيص تحقق التناهي بين الوصفين ولا تنافي بين هذه الامور وعدم الشرف ومنع التفاضل في اشتراط هذا التناهي وفصله في المطول فارجع اليه قال الحياي الا يرى انه لما ظهر الفتن الخ يعني ان سبب الاستثناء هذه الامور فقط فبعد ارتفاعها ارتفع الاستثناء ولو كان السبب عدم الشرف لما ارتفع الاستثناء في زمن مالك لان عدم الشرف حينئذ باق وفيه ان هذا لا يدفع توهم ان سبب الاستثناء عن تدوين الكلام عدم الشرف مع انه المقصود من البيان (قوله حينئذ يراد بالاحكام المعني الاول من المعاني الثلاثة) معنى هذه الإرادة اضافة المعرفة الى الحكم اذ لو كان المعني الثاني لزم ادراك الادراك كما سبق فيما نقل عنه عن الحياي فلا وجه لتخصيص هذه الارادة بالجواب الاول (قوله والمعني وسماوا الاحكام الكلية المفيدة الخ) لعل هذا سهو من قلم الناسخ والظاهر ان يقول وسماوا علم الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية بتقدير

(قوله ومن حيث حصولها فيها مفادة) ذكر بعض الافاضل ان الحكم على المحيى راجع الى قيد الحيثية فالقيد في الحقيقة حصولها فيها كما ان القيد ذاتها ثم ان معنى الافادة الاثبات فان قاد بمعنى ثبت صرح به العصام على الفوائد الضيائية * ولا يخفى (١) ان المفيد ما لم يكن ثابتاً بدون المفاد لا يكون مثبتاً آياه والتصديق لا يكون ثابتاً بدون الحصول (٢) في النفس فلا افادة في الحقيقة فاطلاق لفظ الافادة مجاز يراد به الاستزام * ولهذا السرفس المحيى الافادة باطلاق لفظ الافادة (قوله يأتي عنه لان التدوين الخ) يعني ان كلام الشارح يقتضي ان يكون المسمى من جملة المدون الذي سبق ذكره حقيقة أو حكماً ولا يخفى ان المذكور حقيقة تدوين المعلوم وتعميده وترتيبه وليس تدوين المعلوم كتدوين الملكة أي بمنزلة تدوينها حتى يكون تدوينها مذكوراً حكماً بواسطة ذكر تدوين المعلوم ودليل عدم تدوين المعلوم كتدوين الملكة انه لا يضاف التدوين عرفاً الى الملكة فلا يقال دونت الملكة فلو كان تدوين المعلوم كتدوين الملكة لوقع اضافة التدوين الى الملكة وشاع ذلك (قوله وأما الجواب الثاني والثالث فلا يلائمه السياق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم) أي يكون تدوين الاول بمنزلة تدوين الثاني فيكون تدوين العلم مذكوراً حكماً بواسطة ذكر تدوين المعلوم * ودليل كون تدوين العلوم كتدوين العلم انه شاع ان يقال كتبت علم فلان والكتابة هي التدوين لان معنى التدوين ادناه البعض من البعض وهو بالكتابة فلو لا ان تدوين المعلوم كتدوين العلم لما اضافوا التدوين الى العلم (قوله فيندفع بجعل المعرفة الخ) اما انه يراد بالمعرفة والادلة المفيد أو المفاد * وعلى الاول لا يدخل في الباقي من الاجوبة الجواب الرابع لان المفيد فيه هو الملكة لا المعرفة * وعلى الثاني يدخل (٤٤) ويختص الجواب فيه اذ الملكة المفيدة للمعرفة البقية من الامارات انما

فذاات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة (قوله يأتي عنه) لان التدوين والتعميد لا يضاف عرفاً الى الملكة نقل عنه وأما الجواب الثاني والثالث فلا يلائمه السياق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفاً وقد شاع ان يقال كتبت علم فلان وسميته وأما تدوين الملكة فما ياباه (١) الذوق السليم (قوله لكن يرد على أول الاجوبة الخ) نقل عنه وأما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه

(١) لان التدوين ونحوه لا يتصور في الملكة وانما يتصور في المسائل اصالة وفي التصديقات تبعاً للمسائل بخلاف الملكة اذ لا يتصور فيها التدوين لا اصالة ولا تبعاً (منه)

تحصل للمجتهد ويرد على هذا الدفع انه يلزم ان تكون الاحكام المعلومة من الادلة القطعية خارجة عن الفقه وهو باطل والجواب (٣) انا نختار ان الادلة اللفظية لا تفيد الا ظناً كما ذهب اليه بعض فكذا ما يشرع عليها من

الاجماع والقياس أو نقول كل ما دل عليه دليل قطعي من الاحكام فهو مما علم من الدين ضرورة وقد صرح في الحصول بخروج مثله عن الفقه وهذا اليراد مع جوابه بما ذكره المحقق الشريف على شرح مختصر الأصول (قوله وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو من شأن المجتهد) فان قلت الظن لا يفيد اليقين كما صرحوا به قلت قد حقق المحقق الشريف في حاشيته على شرح مختصر الأصول وقال ما حاصله ان كون الحكم الحاصل من الامارات يقيناً للمجتهد بمعنى كون ثبوته ظاهراً أي كون حكم الله ظاهراً يقيناً له سواء (٤) كان حكمه تعالى في الواقع كذلك أولاً وطريق تحصيل اليقين انه قد انقضى الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه الحاصل من الامارة وقد علم ذلك الاجماع بالتواتر فيكون علمه بالاجماع يقيناً وهذا الاجماع في نفسه دليل قطعي كما ان ثبوته قطعي فاذا نظر المجتهد في امارة وحصل له منها ظن بحكم حصل اليقين بثبوت هذا الحكم بترتيب مقدمات يكون حصول الظن له من الامارة حداً اوسط فنقول هذا الحكم

- (١) هذا منع للملازمة اذ حينئذ تكون الدلائل كلها امارات ولا يوجد دليل يقيني (منه)
- (٢) هذا عند الاشاعة بناء على قولهم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وأما عند المعتزلة القائلين بان كل ما أدى اليه رأي المجتهد فهو صواب عند الله وان حكم الله في كل حادثة ما أدى اليه رأي المجتهد فعنى كون الحكم الحاصل من الامارة يقيناً للمجتهد كون ثبوته عند الله تعالى يقيناً له (منه) (٣) لان الاثبات فرع الثبوت (منه)
- (٤) لان التصديق قسم من العلم والعلم معرف بمحصل الصورة بمعنى الصورة الحاصلة فلا تتم ماهية العلم الا بالحصول (منه)

مما أدى إليه ظن من اشارة وكل حكم كذلك فهو واجب العمل به يقينا للاجماع القطعي الثابت بالتواتر (١) على وجوب العمل بمقتضى ظن المجتهد ثم نقول وكل ما هو واجب العمل يقيناً فهو ثابت أي حكم الله بحسب الظاهر يقيناً ينتج ان هذا الحكم ثابت بحسب الظاهر يقيناً فلم ان اليقين حاصل للمجتهد بهذا الطريق والظن الحاصل من الامارة وسيلة لتحصيل ذلك اليقين بهذا الطريق لانه حد أوسط (قوله لايتأتى في الجواب الاول الخ) اما اذا كان التوجيه والتخصيص المذكور في المفيد وهو الموصول فظاهر لان الموصول في الجواب الاول عبارة عن المسائل لا عن المعرفة واما اذا كان في المقادير المسائل مطلقاً الحاصلة من الادلة مطلقاً لا تفيد المعرفة اليقينية عن الامارات اذ المعلوم العام لا يفيد العلم الخاص واما اذا خصصت المسائل أيضاً (٢) باليقينية والادلة بالامارات لتصح الافادة فلا يراد المذكور وان كان مندفعا حينئذ لكنه ليس هو المذكور على ان مدار الدفع تخصيص المعرفة ومدار الدفع في هذا التوجيه هو تخصيص المسائل ولا دخل لتخصيص المعرفة حينئذ في اندفاع الاراد بل هذا التوجيه هو عين ما نقل عن الخياطي بقوله وهذا الكلام مبني على عدم التقييد بالمسائل الخ كما سيأتي في هذا الكلام (قوله والا فلا سؤال) لان المقلد وان حصل له الظن بالمسائل المدونة عن اماراته لكن لا يحصل له اليقين على الكيفية المذكورة فيما سبق اذ ظنه لا يؤديه الى عام اذ لم ينمقد اجماع على وجوب اتباعه لظنه بل انمقد الاجماع على خلافه كما صرح به الحق الشريف في حاشية شرح مختصر الاصول (قوله وفيه ما فيه يعرف بالتأمل) لعل ما فيه ان المقلد يحصل اليقين أيضاً (٤٥) على ثبوت تلك المسائل ظاهراً

بان هذا حكم قد أدى إليه ظن من قلده وكل ما هو كذلك فهو واجب العمل في حقه يقينا كما في حق ذلك المجتهد لدلالة ذلك الاجماع القطعي على وجوب العمل على المقلد بما أدى إليه ظن من يقلده وكل ما هو واجب العمل يقيناً فهو ثابت ويمكن الجواب عنه بان المتبادر من المسائل

لايتأتى في الجواب (١) الاول كما لا يخفى ونقل عنه قبل وهذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات والا فلا سؤال ولا جواب على ما لا يخفى وفيه ما فيه يعرف بالتأمل (قوله والتوفيق بين الخ) يعني ان بين الاجماعين تنافياً لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم كون المقلد العارف بالاحكام من نادرين ففها والاجماع على عدم ففها المقلد يتأنيه فوجب التوفيق بينهما ولا يتأتى ذلك الا ان يجعل للفقه معينين ونقل عنه وقد يطلق الفقه على المعلومات المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة بالامارات فالمعنى الاول متحقق في ففها المقلدون الثاني وحاصل الجواب منع بطلان اللازم (١) لان الفقه على الجواب الاول عبارة عن المعلومات والمسائل فلا يكون اليقين صفة لها بل هو صفة لملها وأيضاً الفقه على تقدير كونه عبارة عن المسائل يكون نفس تلك المسائل التي اذا أوردت على أهلها وطالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها حاصلة للمقلد فلزوم ففها المقلد على الجواب الاول فقط مما لا شبهة فيه تأمل (منه)

اليقينية الحاصلة من الامارات ان يكون اليقين بالمسائل متسبباً عن الامارات بان يكون سبب اليقين حصول الظن بالمسائل عن الامارات لمن هو بصدد تحصيلها ولا شك ان سبب ثبوت المجتهد هو ذلك وأما المقلد فسبب ثبوت يقينه بالمسائل وصولها اليه من جهة المجتهد حتى لو وصلت المسائل المدونة اليه فقط بدون امارات يحصل اليقين بثبوتها أيضاً اذ يكفي ان يعلم يقيناً انها مما استخرجها المجتهد (قال الخياطي متعلق بالمعرفة) وانما اعتبر تعلقه به مع أنه يجوز ان يكون صفة للاحكام أو حالاً منها على ان يكون ظرفاً مستقراً لان اعتبار الحقيقة المذكورة لاخراج علمي الرسول وجبريل لا يفيد على تقدير كون الظرف صفة للاحكام أو حالاً منها اذ حينئذ لا يلزم ان تكون المعرفة ناشئة عن الادلة بل اللازم كون الاحكام ناشئة عنها بالاستدلال مطلقاً سواء كان مستخرجها ومستنبطها من تلك الادلة بالاستدلال هو صاحب تلك المعرفة فتكون معرفتها ناشئة عن الادلة من حيث هي أدلة أولاً فلا تكون ناشئة عنها من حيث هي وفيه تأمل لان اعتبار الحقيقة لاخراج علمها يفيد على تقدير كون الظرف حالاً من الاحكام تقدير وقيل اعتبار تعلقه بالمعرفة لانه لو كان صفة للاحكام أو حالاً منها لا يخرج علم المقلد أقول يخرج على تقدير الحاشية علم المقلد الذي لم يسبقه مجتهد كمن قد الرسول في زمنه عليه السلام الا ان يراد من قوله لا يخرج علم المقادير رفع

(١) هذا لم يصرح به السيد هنالك لكن صرح به التفتازاني في التلويح (منه)

١٣١ أ. كما خصص المقادير وهو المعرفة وأدلة المقادير (منه)

الاجباب الكلي (قوله وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد) وهؤلاء اما ان ينعوا القدرة على النص بالابحاء أو يلزم عدم جواز الاجتهاد والاول اظهر لان مبلغ قدرة الانبياء طلب الوحي وهو لا يستلزم الوحي ثم قد بقي محل اختلاف آخر وهو انه اذا جاز فهل وقع أم لا ثم يقال انه على تقدير وقوعه هل يجب أم لا ويجوز ان يكون محل الاختلاف في الوقوع وعدمه بعد تقدير عدم الوجوب بان يقال هكذا قال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب اولافيه وجهاز وعلى تقدير عدم الوجوب هل وقع أم لا لان دعوى الوجوب ينافي دعوى عدم الوقوع اذ الانبياء لا يتركون الواجب (قوله وهل يجب اولافيه وجهاز) الظاهر من سوق العبارة ان مقسم الوجوب وعدمه الجواز المذكور سابقا فالجواز المذكور بمعنى الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن طرف العدم وبؤيده تقابل عدم الجواز السابق فقوله فاذا جاز أو وجب يجب حمل الانفصال فيه على مانعة الخلو ولا يجوز حمله على الانفصال الحقيقي الا ان يراد من الجواز الامكان الخاص أو العام بمعنى سلب الضرورة عن طرف الوجوب وهو باطل في هذا المقام لباية السوق عنه كل الابهاء (قوله لهوله عليه السلام انا بشر) الحديث * سوق الحديث يشمر بعدم جواز الخطأ للشيء عليه السلام في أمور الدين لمن تدبر (قوله من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر) وفيه انه لا منشأ للاعتراض هنا اذ ليس كونه نفس المعرفة (٤٦) اظهر من كونه ما يفيد ما بخلاف الفقه فان معناه اللغوي انسب بكون معناه

(قوله لا يكون الاستدلالاً) فيكون حاصل التعريف ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن الادلة التفصيلية بالاستدلال فلا إشكال (قوله لا يتجشم الا كتناب) أي تكلمه يقال تجشم بالامر تحمل مشاقه (قوله لا رسول علم اجتهدى) في الازهار اختلف العلماء في اجتهد الانبياء قال بعضهم لا يجوز لهم الاجتهاد لقد رتبهم على النص بالابحاء وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب أولا فيه وجهاز فاذا جاز أو وجب هل يجوز الحمل على الخطأ أو هم معصومون عن الخطأ في الاجتهاد فيه وجهاز وهذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو لقوله عليه السلام انا بشر مثلكم فاذا أمرتكم بشي من أمر دينكم فخذوه واذا أمرتكم بشي من الراي فانما انا بشر مثلكم أي اخطي وأصيب كائن أفراد البشر كذا في شرح المشكاة (قوله تعريف الاحكام للاستتراق) أي الالف واللام في الاحكام للاستتراق فيكون معنى الفقه معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية نقل عنه وأما من لم يحمله للاستتراق وأخرج علمه عليه السلام بهذا القيد فالاعتراض وارد عليه أقول انما ورد اذا كان المخرج بهذا القيد ممن يجوز الاجتهاد للشيء عليه السلام واما اذا لم يكن منهم فلا (قوله مثل ما مر من الكلام) أي من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر (قوله أي أولا)

اصطلاحاً المعرفة وأيضاً قول الشارح والعلم المتعلق الخ ظاهر في كون الملعبين عبارتين عن المعرفة الا ان يقال لما كان الظاهر في الفقه كونه نفس المعرفة يكون الظاهر في اصول الفقه كونه بمعنى المعرفة أيضاً لاضافة الاصول الى الفقه وفيه أيضاً ان الجواب الثاني لا يتجشم فيه اذا المفاد ليس أمراً جزمياً بل كلي بنبي

(فيه)

عنه قوله اجمالاً (قال الحياي عد في المواضع كونه بازاء المنطق الخ) انما عده وجهاً

آخر لان كونه بازاء المنطق بأي وجه كان يناسب ان يسمى باسمه لكنهم سموا بما يرادفه لئلا يلتبس بالمنطق ما ينطق به وهو الكلام قال الحياي فيؤول الى كونه مورناً للقدرة أي يرجع ومعني الرجوع ان كونه بازاء المنطق بسبب كونه مورناً للقدرة بسبب تلك المقابلة والمثابة وفيه انه ان اراد انه لا تكون المقابلة وجهاً مستقلاً للتسمية بالكلام ممنوع وان اراد ان وجه المثابة في الواقع امر يصح ان يكون وجهاً للتسمية من اول الامر كما ان المثابة تكفي في ذلك فسلم لكن ذلك لا يقتضي جعلها وجهاً وحدها واحداً للتسمية الا ان يختار الشق الثاني ويقال ليس المراد تحليل وجوب الجمع بل تحليل صحته اذ لو لم ترجع المقابلة بالمنطق الى ايراث الضميمة ولم يكن وجه المقابلة والمثابة ذلك لكان أحدهما أجنبياً عن الآخر فلا يمكن الجمع بينهما لكن لما كان وجه المثابة ذلك صح الجمع بان يحمل وجه التسمية ايراثه الضميمة وهو شامل لان يكون علة للتسمية أولاً ولان يكون علة للتسمية لانه يقال لعلته علة للشيء انه علة لذلك الشيء ثم يشبه في ايراثه القدرة بالمنطق فيكون الحاصل انه كالمنطق في ايراث القدرة فكما ان المنطق يسمى به لهذه العلة فكذلك الكلام يسمى به لهذه العلة ويحتمل ان تكون قائمة هذا التشبيه الاشارة الى ان قوله لانه بورث يحتمل ان يكون علة للعلة التسمية لان كون مثابة المنطق علة للتسمية بالكلام معلوم لان

الشيء يسمى باسم شبيهه ولما قال كالمطلق يعلم ان ايراث القدرة به يشبه ايراث القدرة بالمنطق فيكون هذا التشبيه اشارة الى ارادة الجمع بين وجهي التسمية في قوله ولانه يورث قدرة على الكلام (قوله يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره الخ) فيه ان أولاً هنا بمعنى زمان أول فالاول صفة الزمان لا صفة الإطلاق فلا يقتضي الا زماناً * قيل أقول هذا سهو فان قولنا ضرب زيد عمراً أولاً مثلاً لا يقتضي ان يضرب بكرة ثانياً بل يقتضي ان يقع قبل ثان أعم من ان يكون عين الفعل الاول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الاول مثل ان يقال وأكرم ثانياً وما نحن فيه من هذا القليل أي فاطلق عليه أولاً ثم خص ثانياً أقول لعل هذا القائل قد سمي عن العلم فان كونه أول ما يجب من العلوم الخ انما يقتضي ان يكون الكلام متقدماً على سائر العلوم في تعلق أمر متعلق بسائر العلوم أيضاً وهو التسمية بالكلام هنا وأما كون إطلاق الاسم أولاً وكون تخصيصه ذلك الاسم بالمسمى ثانياً فأمر لا يلزم من الدليل المذكور بل مرتبة إطلاق الاسم تقدم في نفس الامر على مرتبة تخصيصه بالمسمى * قال أستاذ الاستاذ يمكن ان يجاب عن أصل الايراد باننا سلمنا اقتضاء الإطلاق عليه أولاً اقتضاء الإطلاق على غيره ثانياً لكن لا سلم لزوم الإطلاق بالفعل لمانع وهو التخصيص فيكون حاصل المعنى أي أطلق عليه أولاً ثم في صدد الإطلاق على غيره ثانياً خص به تمييزاً فالتخصيص يكون مانعاً من الإطلاق على غيره ثانياً * أقول معنى الاول السابق على الغير فيقتضي المسبوقية البتة فان كان أولاً صفة للإطلاق فيقتضي اطلاقاً ثانياً * ومعنى الاقتضاء هنا ان (٤٧) أولاً موقوف على المسبوق ليهودق

معناه فان لم يوجد المسبوق لكذب بمضاه فلا يجوز التكلم به فان كان مراد أستاذ الاستاذ حمل أولاً على معنى مجازي عام وهو عدم سبق الغير عليه فلا حاجة الى اعتبار المانع كما لا يخفى * وان كان مراده ابقاءه على حقيقة فلا يخفى ان عدم مطابقة معنى

فيه ان الإطلاق عليه أولاً يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل (١) بحث (قوله اذ لا شركة) وهذا انما فيه لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعى لزوم ضياع أحد الأمرين فالاولى (٢) ان يقال اذ لو كان سبب هذا الإطلاق مجرد كونه مما يجب ان يعلم أو يتعلم بالكلام فلا (٣) (١) واعلم ان لفظ الاول معنيين أحدهما مالا يكون مسبوقة بالغير والثاني ما يكون سابقاً على الغير والاول لا يقتضي الثاني كما حقق في موضعه والثاني يقتضيه والمراد هنا هو الاول دون الثاني فلا يرد ما ذكر من قوله ان الإطلاق ومنشؤه اشتباه اشتراك لفظ الاول في معنيين (منه) (٢) والجواب ان هذا علة لضياع ذكر وجه التخصيص فقط وأما علة قيد الاول فقد ذكرها المحقق في الحاشية والى الجواب اشارة بقوله فالاولى (منه) (٣) ثم لا حاجة الى قيد الاولية اذ معنى الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه مما يعلم ويتعلم (منه)

الشيء لواقع يقتضي الكذب وان عدم المطابقة لمانع * نعم لو كان معنى الاول السابق على الغير عند عدم المانع لضح ما ذكره قال الحياي اما قيد الاول في الاول الخ نقل عنه لان سبب الإطلاق اما الوجوب أو أول الوجوب فان كان الاول ضاع قيد الاول وان كان الثاني ضاع ذكر وجه التخصيص لما ذكره المحقق من انه لا شركة انتهى * أقول ولما كان المانع ان يختار الشق الثاني ويقول يجوز ان يشترك معه علم آخر في كونه أول ما يجب فلا تكفي أوليته للتخصيص فيحتاج الى التمييز ابطال سنده بانه لا شركة الخ * ولما كان المانع ان يعود ويقول سلمنا انه لا شركة الخ لكن يجوز ان يسمى به الغير لغير هذا الوجه أي لغير كونه أول ما يجب يعني ان سائر العلوم يشترك مع الكلام في كونه مما يجب وللکلام مرتبة عليها في كونه أول ما يجب ولما احتمل ان يكون لواحد من العلوم مرتبة على الكلام بوجه آخر يرجح تسميته بالكلام فيعارض مرجح الكلام فيتساقتان فيثبت الاحتياج في التخصيص الى التمييز اجاب عنه أيضاً بابطال صلاحية السند للسندية بان هذا لا يستلزم الاحتياج الى المحصر اذ لو استلزم لم في سائر الوجوه أيضاً والتالي باطل * ثم انك علمت بما قررنا فصاحة ما قيل في تقرير المنع الثاني انه جواب سؤال مقدر مثل ان يقال سلمنا ان علم الكلام انما سمي به لكونه أول ما يجب لكن يحتمل ان يسمى به غيره لكونه مما يجب في الجملة وان لم يكن أول ما يجب فيحتاج الى ذكر قوله ثم خص الخ وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص الخ * أقول في كلام الحياي تركب الاولى من وجوه ثلاثة * الاول ان المدعى أعم وهو احد الأمرين والدليل أخص لانه يفيد الثاني فقط فيلزم ذكر دليل يثبت أحد الأمرين والثاني ان تعلق دليله بالثاني غير متعين من كلامه فيلزم تعيين ما ذكر

من الدليل الثاني بنصب القرينة والثالث ان ما ذكره من الدليل ليس دليلاً بالضيق الثاني بل دليل لدليالية دليله أي دليل استلزام الامر الثاني الضيق الثاني كما ظهر من تقرير قول أحمد فينبغي ان يذكر في الاول ما في مقابلته من دليل الدليل ولم يذكر والله مراده من تقريره انه أراد بقوله فالاولى دفع الوجه الاول فما ذكره بعد قوله فالاولى هو دليل أحد الامرين وما خصه أحد الضياعين ثابت لأن أحد الامرين ثابت وأما قوله اذ لا شركة فهو خارج عن دليل أحد الضياعين بل دليل لدليالية دليل الضيق الثاني وقد نصب فيما قال بعد قوله فالاولى قرينة على ان قوله اذ لا شركة متعلق بالشق الثاني فقط وهو قوله في الشق الاول وهو ظاهر فاندفع الوجه الثاني أيضاً لكنه ليس مراده دقته والا لقال في أول كلامه وهذا انما يفيد لزوم ضيق ذكر وجه التخصيص ولم يتعين من تقرير كلامه والمدعي ضيق أحد الامرين وأما الوجه الثالث فلم يندفع بما ذكره بعد قوله فالاولى لانه لم يذكر دليلاً لدليالية دليل الضيق الاول بل قال هناك وهو ظاهر يعني ان دليلية دليل الضيق الاول غير محتاجة الى الدليل لظهوره وبداهته ولذا لم يذكر لها دليلاً واذا قرر هذا فاقاله بعض الافاضل من ان المذكور انما هو ضيق ذكر وجه التخصيص ولم يتعرض لوجه ضيق ذكر الاول اعراضاً عما ذكره تعرضاً لما خفي كما يظهر بالتأمل انتهى يشعر بان المراد من قوله فالاولى الخ دفع الثالث وليس كذلك كما عرفت ولو قلت ان مراد ذلك البعض انه لم يتعرض لوجه ضيق أحد الامرين لظهوره فظهوره ممنوع بل الظاهر دليلية دليل الضيق الاول ولذا قال قول أحمد هناك وهو ظاهر ولم يذكرها دليلاً (قوله أي أفسر الاطلاق) فيه لطف (قوله فيه ما فيه تأمل) اما وجه التعايل فهو ان المراد باولية الاطلاق أولية الحقيقة وهو ظاهر اذ لو سمي به آخر معه لما كان اقوله ثم خص به وجه واذا كان كذلك فلو كان علم آخر مشتركاً معه في كونه أول ما يجب لاقتضى (٤٨) كونه أول ما يجب تسميته بالكلام ولا بمعنى الحقيقي بل بمعنى الاضافي

بالنسبة الى ما لم يشترك معه في كونه مما يجب أولاً لان كونه أول ما يجب حينئذ بالمعنى الاضافي فان قلت فلتكن أولية

حاجة الى قيد الاول وهو ظاهر وان كان السبب كونه أول ما يجب الخ فلا حاجة الى ذكر وجه التخصيص اذ لا شركة في كونه أول ما يجب الخ وأما ما نقل عنه ان هذا التعايل لمعني الفعل الذي في حرف التفسير أي افسر الاطلاق بالاطلاق أولاً اذ لا شركة الخ ففيه ما فيه فتأمل (قوله) وأما احتمال تسمية الغير به الخ (جواب سؤال مقدر كأنه قيل وان لم يحتج الى ما ذكر وجه التخصيص

الاطلاق بالمعنى الاضافي قلت حينئذ لا يصح قوله ثم خص به لانه يقتضي ان لا يسمى به (من) غيره والاولية الاضافية لا تنافي ان يسمى به غيره في مرتبه أو مقدما عليه بل تقتضي ان يسمى به غيره في مرتبه أو مقدما عليه لاحتياج الى حمل الاولية على المعنى الاضافي اذ لا يحمل عليه بدون الحاجة * وأما ما فيه فلان قوله حتى يختص للتمييز اما غاية للنفي أو للنفي لا لفسر المقدر * وعلى الاول يفهم انه لو كان شركة لكان الاختصاص للتمييز لكنه لم يكن فلم يكن الاختصاص للتمييز وكان تقييد الاطلاق باطلاً صحيحاً وهذا منافق للمفهوم من أول كلامه لانه لا يفهم منه انه لو قيد الاطلاق باطلاً يضيع القيد الاول وذكر وجه التخصيص وعلى الثاني يفهم منه ان غاية عدم الشركة الاحتياج في التخصيص الى التميز وليس كذلك بل ذلك غاية الاشتراك * نعم لو لوحظ مع عدم الاشتراك تفسير الاطلاق بالاطلاق أولاً لكان غاية ذلك لكن الوجه الثاني هو كون ذي الغاية عدم الاشتراك فقط وعلى الثاني لعل وجه التأمل اشارة الى جميع ما ذكره قال الحياي وقال بعض السلف عطف على قوله فان الفاسق مخلد في النار فيكون دليلاً أيضاً لقوله لا بين الجنة والنار وحاصله ان اثبات الواسطة كذلك مذهب السلف من أهل السنة فلو كان مراده ذلك لم يعتزل عن مجلس الحسن البصري لانه لا ينكر مذهب السلف لان من قال به ابن عباس رضي الله عنه قال الحياي وقيل أهلها أطفال المشركين الخ وعلى هذا تكون دار اخلاص قال الحياي قلت الكافر ينصرف * حاصل الجواب ان مراده من الكافر ما عدا المنافق والقياس من الشكل الثاني كبراه سألته أي لاشئ من المنافق بكافر مجاهر ينتج بمكس الكبرى لاشئ من الكافر المطلق بمنافق ونظم اليه صفري وهي منافق الحسن من مرتكب الكبيرة هو الكافر المطلق ينتج لاشئ من منافق الحسن من مرتكب الكبيرة بمنافق قال الحياي لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار * حاصله انه ان أردت من التبيين انه لا يدخل الجنة والنار فباطل لعدم ثبوتهم وان

أردت أنه يدخل أحدهما لكن بلا ثواب ولا عقاب فهو باطل أيضاً لأنه يتناقض كونهما داري ثواب وعقاب * والظاهر أن دليله على المناقاة هو أن معنى كونهما داري الثواب والعقاب أن كل من دخلهما يثاب أو يعاقب وإذا كان كذلك فالمناقاة ثابتة وحاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع المناقاة بوجهين لكن الأول راجع إلى منع صغرى دليله والثاني إلى كبراه كما فهمت من تقريرنا وتقرير الثاني سلمنا أن المعنى كذلك لكن المراد من كل (٤٩) من دخلهما من هو من أهل الثواب

والعقاب بتخصيص الموصول (قوله أي سواء كان أنفع للعبد الخ) يشعر بأن المراد من الأوفق في الحكمة الأنفع بالنظر إلى نظام العالم كله من حيث هو كله فلا يرد عليهم شيء سوى أنهم جعلوا ذلك واجباً عليه تعالى فإن بعض الأفاضل قال إنما يرد عليهم شيء أن لو كان مرادهم الأنفع بالنظر إلى نظام العالم كله من حيث هو كله وأما إذا كان مرادهم الأنفع بالنظر إلى الشخص كما حققه الدواني فبرد عليهم الكافر الذمير المبني بالآلام انتهى (أقول) قد زعم الدواني بأن مراد الفرقين جميعاً الإصلاح بالنسبة إلى الشخص واستدل على ذلك بسؤال الأشعري أستاذ أبي علي الحياتي وجوابه عن بعض سؤاله وسكوته عن بعض وحاصل استدلاله أنه لو كان مرادهم الأنفع بالنسبة

من هذه الحيثية لكنه يحتاج إليه لدفع احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فاجيب بما ترى قبل وفيه أنه يجوز أن يكون عدم التعرض للاعتداد على ما ذكر في هذا الوجه من وجه التخصيص لظهور جريان ذلك في الوجوه الباقية أيضاً وفيه أنه لو كان كذلك لكان الملايم التعرض في الأول من الوجوه (قوله والتسمية بالكلام الخ) كأنه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتأخرين ولم يذكر بعدها والظاهر أنه يؤخر عنها أجيب بقوله والتسمية كذا نقل عنه (قوله لا بين الجنة والنار) أي لا تكون منزلة مرتكب الكبيرة فإن الفاسق أي مرتكب الكبيرة عندهم مخلد في النار كما هو المشهور من مذهبهم إذا مات قبل التوبة (قوله ليس يؤمن ولا كافر عند الحسن) بل منافق عنده كما سيبي (قوله إلى الجاهر) أي الجاهر بالكفر ومرتكب الكبيرة ليس بجاهر (قوله فلا منزلة بين المنزلتين عنده) أي بين الإيمان والكفر بل بين الإيمان وبين أحد قسمي الكفر وهذا ليس بأثبت منزلة بين المنزلتين كذا نقل عنه (قوله بمعنى الأنفع) يعني ذهبت منزلة بصرة إلى أنه يجب على الله تعالى أن يعطي العبد ما هو أنفع له في دينه كذا نقل عنه (قوله فالحياثي اعتبر في الأنفع الخ) أي في وجوب الإصلاح بمعنى الأنفع وقال ما علم الله نفعه للعبد في دينه يجب عليه وغير الحياثي لم يعتبر فيه جانب علم الله تعالى بل قال يجب على الله تعالى تعريض العبد للثواب وإن علم الله أنه يكفر عند كونه مكلفاً (قوله فلزمه) أي غير الحياثي من معتزلة بصرة ترك الواجب فيمن مات صغيراً لا يمين مات طامياً وأما الجياثي فاللازم عليه العكس وهو المراد بقوله فلزمه ما لزمه (قوله لكن بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير) أي سواء كان أنفع للعبد في الدين فقط أو في الدين والدنيا معاً أو لا يكون أنفع في شيء منها تأمل (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أي على تقدير أن يكون مقول القول حقائق الأشياء ثابتة (قوله فكانهم هم القائلون) بناء على ادعاء أن غيرهم كالمعدوم (قوله بملاحظة الحيثية) أي حيثية المطابقة (١) حتى يجز عن الصدق أي الحكم المطابق للواقع من حيث أنه مطابق له إذ لو لا اعتبارها وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق إذ يصدق عليه أنه الحكم المطابق للواقع لأن المطابقة بالكسر تستلزم المطابقة بالفتح لتلازمها إذ لو وجدت المطابقة بين الشئين كان كل منهما مطابقاً ومطابقاً بالنسبة إلى الآخر فيكون الحكم المطابق للواقع بالكسر مطابقاً بالفتح أيضاً فإذا لم تلاحظ الحيثية في تعريف كل منهما يصدق تعريف كل منهما على الآخر فتجب ملاحظتها (قوله لكن لا يلائم الخ) لأن الظاهر من قوله وأما الصدق فقد (١) إذ لفظ المطابقة مشتق من باب المشاركة فتدل على المشاركة من كلا الطرفين لكن في التعريفات يراد قيد الحيثية ذكرت أو لم تذكر فافهم (منه)

(م - ٧ حواشي العقائد ثاني) إلى نظام العالم كله لا يرد سؤال الأشعري على أبي علي وعلى تقدير إرادته السؤال يقول أبو علي في جميعه يقول الرب أن هذا أصلح بالنسبة إلى نظام العالم كله ولا يخفى أن في تحقيق الدواني نظر لأن أبا علي من معتزلة بصرة فكيف يكون السؤال والجواب والسكوت دليلاً على أن مراد معتزلة بتداعل الأصلح بالنظر إلى الشخص قال الحياثي وهم الأشاعرة أصلها أشعر فليسب إليه فقيل لأشعري ثم لما أريد جمعه حذف ياء النسبة وأبدل عنها تاء التأنيث فقيل أشاعرة مثل المبالغة والاكسرة

والاشاعة (قوله يدل على ان الفرق الخ) يدل على أن الفرق ينافي ماسبق فلا يلائمه ولا يلائمه ينافيه فا ذكره مبني على ان عدم الملائمة يوجد في ضمن المناقاة ولو قلنا ان المراد الدلالة ظاهراً بناء على انه يجوز ان يراد من قوله وقد يفرق وقد يعتبر الفرق أو قد ينبه على الفرق فالملائمة حينئذ لا يلائمه (قوله يعني لان لم لا يجوز الخ) فان قلت المعدوم ليس بشئ (٥٠) عند الاشاعة كما سيأتي في المتن وسيجي من الشارح أيضاً الشيء عندنا الموجود

شاع في الاقوال خاصة ان الفرق بينهما انما هو من جهة شيوع الصدق في الاقوال دون الحق وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما فيما سبق ليس بهذا الاعتبار وأما اعتبار المطابقة من جانب الواقع فهما فلا قائل به تأمل (قوله يشير الى ان الصدق الخ) الاشارة في الشيوع (١) مع الخصوص تأمل (قوله اذ المنظور أولاً الخ) تعليل لكلام مطوي وهو قولنا وانما سمي بالحق ما كانت المطابقة معتبرة فيه من جانب الواقع كذا نقل عنه يعني ان معنى الحق في أصل اللغة الثابت من حق اذا ثبت فلما كان المنظور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الواقع الذي هو ثابت ومتحقق ناسب ان يعتبر في التسمية به ذلك الاعتبار وكذلك الصدق في الاصل هو الانباء عن الشيء على ما هو عليه المبرع به بالفارسية (برست كفتن) ولما كان المنظور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الحكم هو الحكم الذي هو متصف بذلك المعنى الاصل للصدق ناسب ان يعتبر في التسمية بالصدق ذلك الاعتبار هذا لكن اتصاف الحكم بأي معنى كان بالانباء عن الشيء على ما هو عليه محل كلام فتأمل (قوله وهذا أولى مما قيل الخ) لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية بخلاف ما قيل وقد عرفت ما فيه (قوله فان مفهوم قولنا الخ) نقل عنه ان فيه رداً على من قال فيه مساهة لان المطابقة صفة الواقع والحقيقة صفة الحكم فلا تكون هي هي (قوله فالمعنى هنا كون الحكم الخ) يعني ان معنى حقيقته كونه بحيث يطابقه الواقع لكن لما كان مطابقة الواقع اياه مستلزماً لهذا المعنى توسع وخجعت هي معنى الحقيقة ومعلوم ان هذا المعنى صفة للحكم أيضاً والا فظاهر ان مطابقة الواقع اياه ليست صفة له بل صفة للواقع على ما لا يخفى لكن على هذا يكون المنظور أولاً في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الحكم في الحقيقة أيضاً (قوله قلت بعد التسليم) يعني لان لم لا يجوز ان الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز ان يكون بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبعد التسليم فرق الخ (قوله وبه يظهر الخ) أي بما ذكرنا من ان معنى قوله ما به الشيء هو ما به الشيء ذلك الشيء يظهر ان الضميرين للشيء (قوله وقد يحمل أحدهما للموصول) وهو الثاني لا الاول لا ذلة لا محالة تأمل (٢) (قوله لكن ينقض ظاهر التعريف الخ) وأما باطنه وان أمكن تصحيحه بجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم لكنه ارتكاب خلاف المتبادر

(١) يعني قد يطلق الصدق على غير الاقوال خاصة بدون الشيوع تدبر (منه)

(٢) لان ضمير الموصول خبر المبتدأ ولو كان ضمير الموصول هو الاول لزم تقديم الخبر على المبتدأ وهو ليس بجائز لان تقديم المبتدأ واجب اذا كانا معرفتين وهنا كذلك فلا يصح ان يكون الموصول هو الاول كذا في كتب النحو (منه)

قلت سيصرح الخيال بان الاشاعة لا يتكروا اطلاق الشيء على ما يتم الموجود والمعدوم مجازاً انتهى وفي بعض الحواشي الخلاف في الشيء بمعنى المتقرر الثابت في الخارج فانه مرادف للموجود عند الاشاعة والمعتزلة منعوا ترادف الثبوت للوجود بل قالوا ثبوت الشيء بحيث يكون مظهراً لا ثاره هو الوجود والافواه الثبوت فقط وأما الشيء اللغوي وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيهم المعدومات اتفاقاً قال الخيال يستفاد منه الخ أي من تعريف العرضي بما يمكن تصور الشيء بدونه وجه الاستفادة انه لا واسطة بين الذاتي والعرضي مما يمكن حمله على الشيء فاي منهما يعرف بشئ يكون سلب ذلك الشيء تعريفاً لا آخر فظهر ان الاستفادة بمحونة من

الخارج فان قلت ان مخالفته للذاتي تفهم من قوله بخلاف الذاتي قلت يفهم منه مخالفته للنوع والذاتي أعم منه ولا يلزم من الاصطلاح المخالفة للاخص المخالفة للاعم على ان المخالفة لا تنفي الواسطة (قال الخيال) أو يرد عليه اللوازم الخ اعلم ان اللوازم البيئية بالمعنى الاخص فسمان ما يحمل على المزوم كازوجية للاربية وما يكون مبايناً له كالبر الأعمى فالورود يكون بكلا القسمين الا ان يخص الموصول بما يكون محمولاً على الشيء فالوارد يخص بالاول والابراد بالقسم الاول يرد على التعريف المستفاد منه أيضاً وهو تعريف العرضي لانه يخرج منه مع انه عرضي هذا ان خص الموصول بالمحمول والابراد عليه أيضاً المبين الممكن تصور الشيء بدونه لانه يدخل فيه مع انه ليس بعرضي

(قوله كما يشعر به كلمة من الخ) فانها تشعر بان المعرف بهذا التعريف بعض من العوارض فيكون تعريفاً للاخص بالسلب المستفاد منه فيكون اعم من الذاتي لوجوده في ضمن القسم الآخر من العوارض فان الاخص من الشيء اذا سلب يكون السلب اعم من نقيض ذلك الشيء (قوله فلا ترد الوازيم المذكورة) لا يخفى عليك ان حمل عدم الامكان في التعريف المستفاد على التوقف والاحتياج يتوقف على حل الامكان في التعريف المستفاد منه على عدم التوقف والاحتياج (٥١) اذ لا معنى للاستفادة حينئذ

بدون حمل المستفاد منه على ما ذكر وعلى هذا لا يرد السؤال على المستفاد منه أيضاً بخروج القسم الاول من الوازيم عنه لان عدم التوقف وعدم الاحتياج اعم من امكان الانفكاك وعدم امكانه لكن لا يرد عليه احد المتضامين والمسلكات لانهما يخرجان عنه وليس لها عرضية بالنسبة الى الآخر ولا عدم (قوله ولقائل ان يمنع الخ) اعلم ان كلام الحياي وان كان توجيهاً يكفى فيه المنع لكنه اوردته في صورة الدعوى واستدل عليه بما نقل عنه فلذلك اورد الحاشي المنع عليه فللحياي ان يقرر كلامه بالمنع فلا يرد عليه هذا المنع (قوله فان من تمسك الخ) التمسك ابطال سند المنع (قوله برده عليه الخ) قضى اجابى اما باستلزام الفساد أو التخلف (قوله

والاصطلاح من غير ضرورة لظهور الوجه الصحيح الخالي عن ارتكاب مثل هذا التكلف وهو جعل الضميرين للشيء وهذا هو المراد بقوله وجعل هو هو الخ (قوله بعد تسام الاستفادة الخ) نقل عنه يعني يجوز ان لا يكون ما ذكره مرفقاً مساوياً للعرضي كما يشعر به كلمة من في قوله فانه من العوارض فلا يكون المستفاد أيضاً مرفقاً مساوياً للذاتي بل يكون (١) أعم أقول بل المعنى المفهوم من السوق ان مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدون ما به الانسان هو هو لانه من العوارض له ولا شيء من العوارض للانسان ما به الانسان هو هو فلا شيء مما يمكن تصور الانسان (٢) بدون ما به الانسان هو هو وأقول بعد تسام الاستفادة المذكورة معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي ان تصوره موقوف عليه وحتاج اليه لا ان لا يمكن انفكاكه عنه فلا ترد الوازيم المذكورة لكن يرد عليه أحد المتضامين بالنسبة الى الآخر والمسلكات بالنسبة الى الاعداد كما يرد على ما في الحاشية أيضاً (قوله بطريق الاخطار) بان لا يتصور تبعاً وضمناً بل يلاحظ قصداً وفيه بحث نص عليه في تلك الحواشي أيضاً (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم الخ) نقل عنه لان تصور الملزوم معرف لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعرف والمطلوب (٣) مما لا يخفى فلذلك قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يستلزم تصوره تصور شيء آخر مع ان الجاهلي مدعات للمطالب * فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين بالمعنى الاخص لا ينفك عن تصور الملزوم * قلنا معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زمانى التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك أيضاً تأمل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه كما ان معنى امكان تصوره بدون العرضي امكان

(١) لان تعريف الذاتي نقيض لتعريف العرضي وتعريف العرضي تعريف بالاخص ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم (منه)
(٢) لان المستفاد من قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدون ما به لا يمكن التصور بدون هو ذاتي فيكون الفرق اعم من ان يتناوله الوازيم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون التعريف مائماً (منه)
(٣) وما ذكره في تحقق اللزوم بين المعد والمطلوب وما تمسك به من قولهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر غفل عن الفرق بين اللزوم للشيء واللزوم عن الشيء (منه)

تأمل) اعلمه اشارة الى ان ليس ههنا شيان ان كان الذاتي تمام الماهية وان كان جزءاً فزمان تصور الجزء جزء زمان تصور الكل لا غير خارج عنه كزمان تصور العرض هكذا ذكره بعض الفضلاء (قوله عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه) أي عدم امكان ملاحظة تجرده أي عدم امكان فرض تجرده عنه فان الذاتي كذلك لان العقل لا يجوز تجرد الكنه عن الذات لان الكنه انما يحصل بالذاتي وأما الملزوم فالعقل يجوز تجرده عن لازمه ففرض تجرده ليس بمحال وان كان التجرد في الواقع محالاً بخلاف الذاتي فان فرض تجرد الكنه عنه محال كما ان تجرده محال في الواقع وأيضاً يجوز ان يكون معناه عدم امكان ملاحظته

لو فرض مجرداً عنه أي لو فرض أن الشيء مجرد عن الذاتي فإنه حينئذ لا يمكن تصور الشيء بالكنه لفقد الذاتيات التي كان الكنه عبارة عنها وأما الملزوم فإنه لو فرض تجرده عن اللازم يمكن تصوره بالكنه أيضاً لأن اللازم ليس من أجزاء الكنه (قوله إذ يلزم حينئذ أن يكون كون تصور الكنه) زاد لفظ الكون فيه وفيما بعده ليفيد كون الامكان كيفية لنسبة الكون بدون المرضي إلى تصور الشيء ولو حذف لفظ الكون يكون المتبادر كون الامكان كيفية نسبة الوجود إلى ذات التصور (قوله يلزم أن يكون عدم كون تصور الكنه بدون جائزاً) فيه أنه لا يلزم من عدم كون الوجود ضرورياً جواز عدم لاحتمال أن يكون عدم ضرورياً إلا أن يراد من جواز عدم الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن الجانب الخالف العام لأن الجانب الموافق (قوله فإن مقابل قولنا بدون هو قولنا معه لا قولنا به) لأن معنى دون الجواز والمفارقة فقيضه المعية في آن واحد والمعية أهم من أن يكون تصور المرض واسطة لتصور الكنه أولاً والأول معنى به ولما جاز أن يكون معنى بدون بدون توسط دالته حينئذ يكون مقابله هو قولنا به بادر إلى التسليم أقول على تقدير تسليم كون مقابل بدون كونه به يكون حاصل التعريف المستفاد للذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدون بل يجب تصوره به حينئذ لا يرد السؤال باللازم البينة بالمعنى الخاص لأن تصور الملزوم ليس باللازم بل مع اللوازم فالكشف لك من هنا جواب آخر لما سبق من السؤال باللازم (قوله اعتبر) ماض مجهول ضميره راجع إلى الامكان وجهلته خبران (٥٣) وقوله كيفية منصوب على أنه مفعول اعتبر وهو مضاف إلى قوله لانسبته (قوله

ملاحظته مجرداً عنه (قوله يلزم أن يجوز تصور الكنه بالمرض) إذ يلزم حينئذ أن يكون كون تصور الكنه بدون المرض وعدم كونه بدون غير ضروريين وإذا كان كون تصور الكنه بدون المرض غير ضروري يلزم أن يكون عدم كون تصور الكنه بدون جائزاً وإذا كان عدم كون تصور الكنه بدون المرض جائزاً يكون كون تصور الكنه بالمرض جائزاً وهو المأمور (قوله مع المرض لا به) فإن مقابل قولنا بدون هو قولنا معه لا قولنا به كذا نقل عنه (قوله يعتبر الامكان بالنسبة إلى المقيد) نقل عنه وتوضيحه أن قولنا الرومي الأبيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لأن الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود إلى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض إليه فهنا يجوز أن يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود إلى ذات التصور الذي يكون بدون المرض لا كيفية نسبة الكون بدون المرض إليه فعدم التصور بدون مثل عدم الرومي الأبيض بأن لا يوجد أصلاً لا بأن يوجد ولا يوجد وصفها تأمل (قوله على أن تصور الكنه الخ) جواب

إلى ذات الرومي (أي المقيدة بالبياض من حيث هي مقيدة بقرينة قوله في المثل إلى ذات التصور الذي يكون بدون المرض) (قوله فعدم التصور إلى قوله بأن لا يوجد أصلاً) ليس المراد أن ذلك مقتضى الامكان بالنسبة إلى المقيد لأن معنى الامكان حينئذ أن وجود المقيد وعدمه

غير ضروريين لكن عدمه أهم من عدم ذاته مع وصفه جلياً ومن عدم وصفه فقط ولما كان ذلك الأعم في مقام عدم التصور بدون عدم الرومي الأبيض متحققاً في فرد الأول في الواقع قال بأن لا يوجد أصلاً فإن قلت إذا كان الامكان بالنسبة إلى المقيد بلا ملاحظة المقيد يكون مقتضى الامكان عدم التصور بدون بأن لا يوجد أصلاً قلت هذا ليس محل كلام الحاشي بدليل قوله في أصل الحاشية وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فتدبر فن قال فيرجع الامكان الخاص إلى التصور المقيد مع قطع النظر عن المقيد عند قول الحاشي وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فقد غفل عن لفظة قد التي للتقليل وحمله على التحقيق خلاف المشهور (قوله لا بأن يوجد) هذا على صيغة التثنية معطوف على قوله بأن لا يوجد أصلاً وضمير التثنية راجع إلى التصور والرومي ولما كان عدم المقيد أهم من أمرين كما عرفت فيما سبق وكان الواقع في نفس الأمر أحدهما أثبت الواقع ونفي غيره وإعوان كون المعطوف تنية يقتضي أن يكون المعطوف عليه تنية أيضاً مع أنه مفرد في النسخ التي رأيناها ولا يجوز أن يكون مفرداً على أن تكون الهمزة همزة أو ويكون الفعلان متنازعين في وصفها ويكون المتن بقوله لا بأن يوجد مقتضى الامكان الاعتبار بالنسبة إلى المقيد لأن عطفه حينئذ على قوله بأن لا يوجد غير جائز لأن الجار مع الجرور في المعطوف عليه خبر لعدم التصور فكذا المعطوف مع أن الجزء الثبوت من المعطوف لا يصح وقوعه في مقام الخبر عن عدم التصور بل إنما تصح خبريته عن وجود التصور فتدبر وأما عطفه على غير ذلك فاصعب من خراط القتاد .

(قوله نقل عنه الخ) مع انه لما كان للمانع ان يقول سلمنا ان هذا المعنى لا يحصل بمجمل الاضافة للعهد لكن لم لا يجوز ان يعتبر المعنى الحاصل من مجمل الاضافة للعهد في دفع اللغوية حتى لا يحتاج الى التأويل رده أيضاً فيما نقل عنه بان حل الاضافة على العهد باطل لانتهاء شرطه ولما كان للمانع ان يمنع انتهاء الشرط بتجوز الذكر الحكمي ابطال صلاحية سنده بانه لا يدفع اللغوية فلا يفيد اعتباره هذا بناء على حل الاضافة في الموضوع على العهد أيضاً وأما لو حل في الموضوع على الاستغراق فلا يصح الحل أصلاً وكذا لو حل على الجنس فلا يصح أيضاً لو أريد الاتحاد وكذا اذا ارد (٥٣) الصدق إذ لا معنى لصدق الفرد على

الجنس وكذا لو حل على العهد الذي (قوله وفيه انه حينئذ) أي حين التوجيه الثاني لا يكون لقوله ولا مثل انا أبو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية لانه حينئذ يكون حاصل الكلام ان هذا الكلام يحتاج الى البيان في عدم اللغوية وليس مثل شعري شعري الذي هو غير محتاج الى البيان في عدم اللغوية فيكون حاصل نفي المائلة بيان ان انتهاء اللغوية في كلام القوم لم يبلغ الى مرتبة شعري شعري فيكون حاصله تقريب كلامهم الى اللغوية الا ان يراد به أي بنى المائلة افادة ظهور الافادة في هذا القول وهو قولهم حقائق الاشياء ثابتة بناء على انه لم يحتاج الى التأويل بل الى البيان

على تقدير تسليم الملازمة أيضاً (قوله أي ليس عدمه ضروريا الخ) أي ليس عدم كون تصور الكثرة بدون العرض ضروريا سواء كان وجوده أي وجود كون تصور الكثرة بدون العرض ضروريا أو غيره بخلاف الثاني فان عدم كون تصور الكثرة بدون الذاتي ضروري فلا يكون ممكناً بهذا المعنى (قوله فالحكم بنيت حقائق الاشياء لغو) أي الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة لغو على ما يدل عليه قوله بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة وانما كانت لغو لان عقد الوضع فيه مستلزم لعقد الحل استلزاما جلياً إذ لا أقل من ان الثبوت لازم للشئبة فلا يفيد الحل فائدة غير معلومة من عقد الوضع فيكون لغو (قوله اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء الخ) يعني لو لم يكن المنشأ بمجموع الامور الثلاثة لكان قولك عوارض الاشياء ثابتة لغو على تقدير عدم منشئية تعريف الحقيقة وكان قولك حقائق الموجودات ثابتة لغو على تقدير عدم منشئية كون الشيء بمعنى الموجود وكان قولك حقائق الموجودات منصورة لغو على تقدير عدم منشئية كون الثبوت بمعنى الوجود فاللزام باطل والملزوم مثله (قوله فان أكثر من يسميه الخ) يعني ان معنى من قلة الاحتياج المستفادة من كلمة ربما هو قلة المحتاجين وهم أصحاب الازهان الفاصرة (قوله ان أخذ موضوعه الخ) أي أخذ اتصاف موضوعه بالعنوان بحسب الاعتقاد مشهور (قوله أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل) وهو قوله الامور الثابتة ثابتة وانما قال كذلك لانه لا فرق بين الثابت ثابت وبين الامور الثابتة ثابتة كذا نقل عنه (قوله ولك ان تقول) أي في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان نقل عنه ان التوجيه الاول ناظر الى قلة التقليل والتوجيه الثاني ناظر الى مدخولها أعني الاحتياج الى البيان وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله * ولا مثل انا أبو النجم * وشعري شعري * مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري (قوله وهذا المعنى الخ) أي شعري الآن كشعري فيما مضى (١) فان قيل بين التوجيهين تناف لان كلمة ربما اذا كانت للتقليل كما هو التوجيه الاول لا يمكن التوجيه الثاني لانه حينئذ لا تقلل اذا لاحظنا التوجيه الثاني فلا يمكن التقليل قلنا على التوجيه الثاني نحمل كلمة ربما على التحقيق لا التقليل كما جاءت للتقليل قد تستعمل للتحقيق أيضاً على ما بينه الفاضل الرومي (منه)

وافادة عدم ظهورها أي عدم ظهور الافادة في شعري شعري لانه احتاج الى التأويل والحاصل ان المراد من نفي المائلة في الاحتياج الى البيان الحكم باحتياج المثل به الى التأويل حينئذ يكون لقوله ولا مثل انا أبو النجم الخ مدخل في بيان عدم اللغوية لان فيه تبعد كلامهم عن اللغوية بافادة انه لا يحتاج الى التأويل في عدم اللغوية كما احتاج شعري شعري قال الخياطي لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم مينا * وأما المعنى السابق فاول احتماله ارادة بعض الاشعار أيضاً وهو الماضي لكن ليس بمعنى وثاني احتماله ارادة جميع الاشعار ففي كلام الخياطي لف وتشر غير مرتب ولو قال ارادة المعين من بعض اشعار المتكلم لكان مرتباً وقوله وكما فرق بين المعنيين يعني بينهما فرق كثير فليس هذا المعنى هو الحاصل بمجمل الاضافة للعهد وقد عرفت الفرق

(قوله ولا يخفى ما فيه) نعل ما فيه ان المفهوم من لا حق كلامه ان يحتاج الى البيان ما لم يكن مشاهداً وكون المشاهداً أكثر منه محل نظر بل النصوص شاهدة على ان الامر بالعكس وأيضاً ان الظاهر من عبارة الشرح ان الاحتياج صفة الكلام فارادة الفروع مجاز وقيل ما فيه ان الثابت ثابت له فروع كذلك وفيه ان احتياجه الى البيان لا يتصور الا بعد توجيهه على وجه يكون المحمول غير الموضوع والسائل اعتبره متعدد الموضوع والمحمول فهو ناظر الى الافادة على ما اعتبره السائل لا الى قوله ربما يحتاج الى البيان (قوله أي بناء على التأويل أيضاً) أي كما ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة محتاج الى البيان بناء على التأويل وهو أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد (قوله وجعل قوله ولا مثل وانا أبو النجم وشعري شعري (٥٤) مبنياً على وجه الخ) أي جعل ذكر قوله ولا مثل انا أبو النجم وشعري

أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة لا يحصل بمجرد الاضافة للمهد والمقصود دفع توهم كون قوله وشعري شعري غير محتاج الى التأويل بناء على كون الاضافة للمهد (قوله وكما فرق بين المعنيين) أي كما من فرق بين ارادة شعري الا ان كشعري فيها مضى أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة وبين بعض الاشارة مبنياً مع انه معتبر في المهد الذكر الحقيقي لفظاً أو تقديرأ أو الذكر الحكمي ولم يوجد هنا فلا يرد ان يقال لم لا يجوز (١) ان تكون الاضافة للمهد ويكون المراد المعنى المعبود على ان ارادة المعنى المعبود لا تدفع القوية (قوله والمشهور) أي في توجيه قولنا ربما يحتاج الى البيان أي ربما يحتاج الى بيان صدقه بناء على تأويله بما نفتقده حقائق الاشياء (٢) وفيه ان الظاهر ان المراد جميع ما نفتقده حقائق الاشياء ثابتة ولا شك ان صدق هذا يحتاج الى البيان البتة فلا معنى للفظه ربما اللهم الا ان يراد ان القليل من فروع نوع هذا الكلام يحتاج الى البيان لا أكثرها ولا يخفى ما فيه وان أريد ان جميع ما نفتقده حقائق الاشياء مما نشاهده كما مر فلا يحتاج الى البيان أصلاً (قوله ان شعري شعري كذلك) أي بناء على التأويل أيضاً ونقل عنه (٣) وجعل قوله ولا مثل * انا أبو النجم وشعري شعري مبنياً على وجه لم يذكره في الكتاب مما لا يرتضيه من له أدنى دراية في الاساليب (قوله لم يتوجه السؤال أصلاً) هذا اذا أريد بالحقيقة ما به الشيء هو هو مطلقاً وأما اذا أريد ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه فتوجه السؤال ظاهر وأيضاً لم يصح الحمل على هذا المعنى المجازي اذ ليس المعنى م ثابتاً فيلزم الكذب الا ان يراد بالاشياء جنس المعنى المجازي لكنه خلاف الظاهر وهو ظاهر (قوله من تصوراتها والتصديق بها

شعري مبنياً على ان يكون مقابلاً وناظراً لوجه لم يذكر الشارح ذلك الوجه في الكتاب أي في الشرح والفرص من ذلك الجمل نبي المائنة وذلك الوجه الذي لم يذكره في الكتاب بخصوص التأويل فان تأويل الكلام السابق أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد وتأويل قوله وشعري شعري ليس كذلك مما لا يرتضيه من له أدنى دراية أي معرفة في الاساليب لانه اذا ذكر شيء مع بعض صفاته

(١) هذا اذا كانت الاضافة فيها للمهد وأما اذا كانت الاضافة للمهد في المحمول فقط وهو شعري الثاني لا يكون الحكم لقواً لكن لا يحصل التمدح المراد من قول الشاعر انا أبو النجم (منه) (٢) لان حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلاً لا يظهر الا بالبرهان (منه) (٣) هذا رد على من قال في جواب هذا السؤال بأنه لم لا يجوز ان يجعل بناء على وجه آخر لا ناظراً الى قولنا ربما يحتاج الى البيان حتى يتوجه عليه بان هذا ليس ناظراً اليه بل مثله فأجاب بقوله وجعل قوله ولا مثل انا أبو النجم الى آخره (منه)

نم نبي بمائنة شيء آخر فالتمتاد انتفاء المائنة في الصفة المذكورة لا في صفة اخرى لم تذكر في الكلام (قوله فتوجه السؤال ظاهر) بل لا يصح

اضافة الحقائق الى الشيء على هذه الارادة (قوله وأيضاً لم يصح الحمل) أي كما انه يرد السؤال السابق (وبأحوالها) وهو قوله هذا اذا أريد بالحقيقة الخ (قوله فيلزم الكذب) لان الاشاعة لا يجوز للمعد ثبوتاً فالثبوت عندهم يرادف الوجود وأما المعتزلة فيمنعون ترادف الثبوت والوجود ويقولون ثبوت الشيء بحيث يكون مظهراً لا تارة هو الوجود والا فهو الثبوت فقط كما في بعض الحواشي * فان أريد من أهل الحق أهل الحق في جميع المسائل وهم أهل السنة فيلزم الكذب أي يلزم ان يكون نقل هذا الكلام عن أهل الحق كذباً لانهم لا يقولون بان المدوم ثابت وان أريد أهل الحق في هذه المسئلة فكذا يلزم الكذب أيضاً لان أهل الحق في هذه المسئلة أيضاً على تقدير حمل الشيء على المجازي ليس الا أهل السنة

(قوله لان ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جهة الحقائق أيضاً) يريد أنه انما علم العلم الى التصور والتصديق مع ان متعلق العلم هو نفس الحقيقة وهو يقتضي ان يكون العلم تصوراً فقط لان الحقيقة تشمل ما كان علمه تصديقاً فالحقائق منها ما هو من قبيل المنسوب اليه فلم تصور ومنها ما هو من قبيل النسبة وهي الثبوت فلم تصديق فلي هذا التعليل لا يكون في الكلام تقدير أصلاً ويرد عليه انه اما ان يكون الثبوت حقيقة موجودة أولاً وعلى الاول يلزم التسلسل لانا حكمنا بان حقائق الاشياء أي جميع ما نعتقد حقائق الاشياء ثابتة فمنها الثبوت فهو ثابت أيضاً فيحصل ثبوت أمر بين الثبوت والثابت فهو ثابت أيضاً وهم جراً فيلزم التسلسل في الاول الموجود المترتبة وعلى الثاني لا يدخل في موضوع المسئلة المذكورة فيحتاج في تعميم العلم الى التصور والتصديق الى تقدير الثبوت الا ان يراد الاستخدام في ضمير قوله والعلم بها ليكون راجعاً الى مطلق (٥٥) الحقائق موجوداً أو معدوماً (قوله

وبأحوالها) أي التصديق بثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها لان ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جهة الحقائق أيضاً وحاصل المعنى ان العلم بها أعم من ان يكون تصوراً أو تصديقاً متحقق بخلاف تقدير الثبوت فان العلم حينئذ هو التصديق بثبوت الحقائق في نفسها أو لغيرها وما ذكره المحشي من استغراق الانواع فما لا يسمع من أهل العربية بل كلام مستحدث ومستبدع وانما حمله على ارتكابه لزوم تحقق العلم بجميع الافراد على تقدير ارادة استغراق افراد الجنس (قوله كما يحتاج الى العلم بالثبوت) أي بثبوت الحقائق في أنفسها أي كونها ثابتة يحتاج الى العلم بالاحوال أي بكونها ممكنة وحادثة وكذا يحتاج الى تصور طرفي الثبوت (قوله فمن قدر الثبوت) يعني ان البعض وجه تقدير الثبوت بان الغرض الحقيقي والمقصود الاصلي هو الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع ولا يتم ذلك الغرض الا بتقدير الثبوت فرد المحشي بان ذلك الغرض كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال والى تصور الطرفين فتقديره دون غيره غلط وإيجاب تقديره غلط ظاهر (قوله فقد غلط غلطين) نقل عنه الغلط الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فهذا قدره ولم يقدر غيره وانقلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه) نقل عنه فان مصدر ثابتة المنسوبة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو أقرب للتقوى انتهى كلامه وقيل ويمكن ان يحمل الضمير راجعاً الى القضية المذكورة أعني قوله حقائق الاشياء ثابتة والمعنى والعلم بان الحقائق ثابتة متحقق فان قلت الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة هو التصديق بثبوتها فهل هذا الذي يتلو الا تكرار بلا فائدة قلت (١) ولو سلم فالعلم بالعلم غير لازم ولو سلم ففيه فائدة هي التأكيد في البداهة والرد على الخالف فان إبقاء الحكم بلا

(١) يعني لا نسلم أولاً ان الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة تصديق بثبوتها لم لا يجوز ان يكون ذلك بياناً للواقع من غير تصديق ولو سلم فالعلم الخ وأيضاً لم لا يجوز ان يكون التصديق على مذهب الامام ولا يكون الحكم هو التصديق اذ التصديق عنده مركب (منه)

فالصواب ترك قوله أو لغيرها وان أوجب عنه بان الضمير في قوله أو لغيرها ليس راجعاً الى جميع الحقائق بل بعضها فيجوز ان يكون الغير حقيقة موجودة أيضاً فنقول حينئذ يتناول تقدير الثبوت التصديق بثبوت الاحوال لها لانه اذا ثبتت بعض الحقائق لبعض يصدق ان الحقيقة ثبتت لشيء وان ثبتت الحقيقة فالصواب حينئذ ان يزيد قوله وثبوت الغير لها (قوله ولو سلم فالعلم بالعلم غير لازم) يعني لا نسلم أولاً ان الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة هو التصديق لم لا يجوز ان يكون على سبيل التخيل (١)

(١) أراد بالتخيل تصور الوقوع أو ان لا وقوع من غير ترديد والشك تصورهما على وجه التزديد والوهم تجاوز أحدهما مع ظن الآخر وانما لم تكن هذه الثلاثة تصديقا لان التصديق هو الاذعان والقبول للنسبة وتلك الادراكات ليست على وجه الاذعان والتسليم كذا ذكره أبو الفتح في حاشية التهذيب (منه)

أو الشك أو الوهم ولو سلم فالمراد بالعلم بها العلم بصدقها أو المراد من متحقق معلوم فالعلم بها معلوم لكن اللازم من الاول انما هو نفس التصديق ولو سلم ان العلم بالعلم غير لازم أو ليس المراد (١) من الذي يتلوه العلم بالعلم لكن فيه فائدة هي التأكيد في البداهة يعني ان الحكم الاول بدعي بناء على ان المراد من الحقائق المشاهدات فقط والثاني يؤكد (قوله وفيه ان عادة المصنف الخ) تنقض اجمالي بالتخلف على قوله فان بقاء الحكم بلا دليل دليل على بداهته لان ذلك القول اثبات للسند * ويرد عليه انه بعد تسليم حصول عدم ان فهم كون الاول بدعيها يكون الثاني تأسيساً لبيان بداهته أو تأكيداً لبيان معلومته مطلقاً اذ التحقق (٢) أهم من ان يكون بالبداهة أو بالدليل القطعي قال الشارح لقطع بانه لاعام بجميع الحقائق * حاصل الاستدلال انه لو كان المراد العلم بنفس الحقائق لازم العلم بجميع الحقائق والتالي باطل والمزوم مثله واذا كان المزوم باطلا فالمراد بالعلم العلم بثبوتها لكن المزوم (٣) بطل بالبداهة فثبت ان المراد بالعلم العلم بثبوتها وهو المدعي ثم ان التردد الاول مما ذكره الحيالي منع للملازمة الاولى فقوله لا يضرنا بمعنى ان ذلك غير لازم وقوله لانه غير مراد سنده والترديد الثاني منع لبطان تالها (٤) وقوله فان قولنا سنده وقوله وقد سبق سند آخر لذلك المنع وقوله نحن نقيد العلم بكونه بالسكنة اختيار للشق الاول وابطال لسند منع الملازمة وهو قوله لانه غير مراد حينئذ تصح الملازمة يعني لزوم العلم بجميع المعلومات تفصيلاً لان العلم بالسكنة انما هو العلم التفصيلي اذ لا يجوز العلم بجميع الاشياء بالسكنة اجمالاً لان كنه كل شيء مخصوص به (٥٦) نعم يجوز ان يعلم اجمالاً بعض الاشياء المتعددة ببعض الاجزاء بالسكنة

دليل دليل على بداهته ففهم من ذكره كذلك بداهته ثم كده تنبيهاً للفاظين وتصريحاً بما حصل به الرد على الجاهلين وفيه ان عادة المصنف في هذا الكتاب جرت على ابقاء الحكم بلا دليل وان كان في غاية الخفاء فكيف يفهم من ذكره كذلك بداهته حتى تؤكد (قوله نحن نقيد العلم بكونه بالسكنة) أي نقول ان المراد العلم بها بالسكنة فيكون المراد عدم العلم تفصيلاً فيلزم المحذور على تقدير عدم التقدير لا يقال تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالسكنة اذ مامن وجه الا وهو كنه لانا نقول الكلام في العلم بجميع الحقائق (قوله مع ان اعميم الشارح بنافه) أي ينافي التقييد بالسكنة اذ التقييد بالسكنة أثبتة مخصوص بالتصور وفيه ان الشارح انما عمم العلم بالتصورات والتصديقات ويجوز ان يكون المراد بالتصورات ما بالسكنة فلا منافاة (قوله بل يجوز ان يترك القيد) اذ الخلاص من

لاجماله والمراد الثاني وقول المحشى قول أحمد لا يقال تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالسكنة الخ منع للملازمة ثانياً وحاصله ان تسليم العلم بها اجمالاً بالوجه تسليم به بالسكنة لان الوجه كنه

(ذلك)

أيضاً فامكن العلم بجميع الاشياء اجمالاً بالسكنة فلا يلزم من تقييد

العلم بالسكنة العلم بجميع الاشياء تفصيلاً اذ يجوز ان يكون السكنة وجهاً اجمالياً شاملاً للجميع ومنشأ هذا السؤال كون العلم بجميع الاشياء بالسكنة محتملاً لان يكون السكنة كنهها في نفسها أو كنهها للاشياء أو أعم مع ان المراد الثاني كما هو المتبادر كما أجاب بقوله لانا نقول وحاصله اننا نقول الكلام في العلم بجميع الحقائق بكنهها وفي الصورة المذكورة ليس المعلوم من السكنة الا كنه ذلك الوجه وليس ذلك كنهاً للحقائق بالسكنة اذ لا يلزم كون السكنة كنهاً لجميع الحقائق ويمكن ان يكون ذلك السؤال منشأ لبطان التالي وحاصله ان تسليم العلم بالوجه يعني ان تسليم كون الوجه معلوماً يستلزم تسليم العلم بالسكنة فحصل لنا العلم التفصيلي بالسكنة فقوله لقطع بانه بجميع الحقائق ممنوع على تقدير كون المراد من العلم بالسكنة كنه هذا السؤال مبني على الذهول عن كون المراد من الحقائق جميع الحقائق مع ان لفظ الجميع مذکور في كلام الناقض فلذلك أجاب بان الكلام في العلم بجميع الحقائق وفي الصورة المذكورة حصل العلم التفصيلي بالسكنة لبعض الحقائق وهو الوجه أو مبني على حمل قوله لقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق على السبب السكلي فتنة بآيات الايجاب الجزئي مع انه رفع للايجاب السكلي ولا يندفع الا بالايجاب السكلي

- (١) يعني اذا فهم من الحكم الاول التصديق فهم منه أيضاً التصديق فالذي يتلوه وان حمل على العلم لا يجدي شيئاً زائداً (منه)
- (٢) أي التحقق المفهوم من قوله والعلم بها متحقق (منه) (٣) وبطان المزوم ههنا عين المزوم فينتج عن التالي فلا يرد ان استثناء تقيض المزوم لا ينتج تقيض التالي (منه) (٤) أي تالي الملازمة الاولى (منه)

(قوله فيجب تقدير الثبوت) بل لا يجوز تقدير الثبوت أيضاً بعد تسليم وجود التقييد في عبارة المصنف والجواب عنه ان المراد من تسليم التقييد في عبارة المصنف ليس تسليم وجوبه ولا تسليم وجوده بالفعل بل تسليم كون التقييد جزءاً من معنى العلم بحسب الحقيقة اذا كان بمعنى التصور بان يتعلق بالتصور فترك القيد عبارة عن تجريد معناه وتقدير الثبوت صرفه عن معنى التصور وجعله بمعنى التصديق بجمل متعلقه من المصدق وكل (١) منهما لا ينافي تسليم كون القيد جزءاً من معناه الحقيقي اذا كان بمعنى التصور ولعل وجه التأمل هذا (قوله أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح) أي لا وجه للمدول الظاهر لاجل هذا الوجه الذي ذكره الشارح تقلا عن البعض وهو قوله للقطع بأنه لا علم الخ * (وأما من الوجه) أي لاجل (قوله الذي ذكرناه آنفاً) وهو قوله فالرد عليهم انما يحصل بآيات الثبوت فالمدول عن الظاهر الى تقدير الثبوت موجه وانما فسر المحض قول الخيالي هكذا لان في قول الخيالي لا وجه للمدول لثني (٥٧) الجنس فيهم من ظاهره ان لا وجه

له أصلاً بالنظر الى كل من يزعم انه دليل للمدول مع ان الامر ليس كذلك فقيس الكلام (٢) لكلا يعنى لى الجنس قال الشارح فان منهم من ينكر حقائق الاشياء أي نفسها أي قالوا لا حقيقة أصلاً والحكم بأنها ثابتة في نفس الامر أو في الخارج أو في الذهن انما يتصور بعد الاعتراف بالحقيقة والحاصل انهم ينكرون ثبوت الحقائق في نفس الامر والخارج والاعتقاد وأما العادية فهم ينكرون ثبوتها في نفس الامر والخارج ويثبتون لها

ذلك البطلان تارة يكون بتقدير الثبوت وتارة بترك القيد فيجوز ان يقدر الثبوت ويجوز ان يترك القيد وفيه انه على تقدير (١) تسليم القيد لا يجوز ترك التقييد فيجب تقدير الثبوت تأمل (قوله ثبوت الكل غير معلوم) ان قيل ان ثبوت الكل معلوم اجاباً لا مراً من ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة بنسبة العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون المدول موجهاً (٢) (قوله وان أريد البعض) أي بان لا يقصد الاستقراء في حقائق الاشياء المعبر عنها بالضمير في بها قال الشارح رد على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء الخ فيه ان كلام المخالفين لى الثبوت عن الحقائق رأساً ونفى العلم بالثبوت وعدم الثبوت فالرد عليهم انما يحصل بآيات الثبوت وآيات العلم بالثبوت ولا دخل للعلم بالثبوت اذ لا دخل للعلم بنفس الحقائق في ذلك الرد فوجب تقدير الثبوت (قوله فلا وجه للمدول عن الظاهر) أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح وأما من الوجه الذي ذكرناه آنفاً فالمدول موجه (قوله كما مر) أي من قوله ناسب تصدير الكتاب بالثبوت على وجود ما شاهد من الاعيان والاعراض (قوله جري على وفق السياق) وهو قولهم حقائق الاشياء ثابتة (قوله والظاهر ان نحمل الاشياء هنا على المعنى الاعم) ليم لبة أمر الى آخر أيضاً وأيضاً ان لم نحمل عليه يكون الحكم عليها بأنها أوهام وخيالات باطلة باطلا بحسب الظاهر الا ان يؤول ويؤخذ الموضوع بحسب الاعتقاد أو الظن (قوله أي قررناها) يعني لا وجودها الخارجي اذ ليس انكارهم مقصوداً

(١) لانه يكون القيد على تقدير تسليم التقييد مراداً وعلى تقدير جواز ان يجوز غيره مراداً يكون الشيء الواحد مراداً وغير مراد تأمل (منه)

(٢) اذ لو كان المراد العلم الاجمالي بجميع الحقائق فلا أقل من العلم بكونها حقيقة متحقق (منه)

(م — ٨ حواشي المقاييد ثانی) ثبوتاً في الاعتقاد (قوله باطلا بحسب الظاهر) وجه البطلان ان عنوان الموضوع حيثما يدل على وجوده وينافي عنوان المحمول (قوله بحسب الاعتقاد أو الظن) أي اعتقاد ما عدا السوفسطائية وظنه فيكون معنى القضية ان ما اعتقدتم أو ظننتم انه حقائق الاشياء فهو أوهام وخيالات اذ لو أريد اعتقاد السوفسطائية لم يكن للتأويل فائدة قال الشارح ويزعم انها تابعة للاعتقادات رد عليهم ان الاعتقاد حقيقة من الحقائق فلو لم يكن هو تابعاً للاعتقاد فقد ثبت شيء في نفس الامر والا يلزم ان يكون الشيء تابعاً لنفسه قال الشارح ان لم يتحقق لى الاشياء أي انتفاء الاشياء على انه تصور المجهول فتقيضه الثبوت وأما النفي من المعلوم فتقيضه الاثبات بل عدم النفي والاثبات ضده اذ يجوز ارتفاعها بان يسكت الا ان يجعل معنى عدم تحقق النفي عدم مطابقته للواقع وذلك بان لا يكون في الواقع انتفاء فيلزم

(١) أي كل من التجريد وصرفه عن معنى التصور (منه)

(٢) أي لكلا يعنى لى الجنس بالنسبة الى كل من يزعم انه دليل للمدول عن الظاهر (منه)

من عدم تحققة الثبوت حينئذ لانه تقيض الانتفاء اللازم لعدم تحقق النفي ﴿ قال الشارح فقد ثبت ﴾ بناءً التائيد في بعض النسخ فالضمير راجع الى الاشياء وفيه ان نفي الاشياء سلب كلي وتقيضه الموجبة الجزئية لا الكلية ويجوز ان تحقق الموجبة الجزئية في ضمن فرد واحد وفي بعض النسخ بلا تاء فالضمير راجع الى بعض الاشياء ﴿ قال الخياطي وقد يتوهم ان انكارهم الخ ﴾ اما رفع الابرار بان ارتفاع التقيضين من جملة الخيلات ولما كان لهم حينئذ ان يختاروا الشق الثاني وجه الالتزام واما ابرار على قوله والصواب واما معطوف على قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع الخ على ان يكون اعتراضا مثله على ما ذكره الشارح (قوله امتناع ارتفاع التقيضين) * أقول لانتفاء بين النفي والثبوت بل بين الانتفاء والثبوت الا ان يحمل النفي بمعنى الانتفاء لكن ينفيه قول الخياطي في توجيهه بان النفي حكم والحكم تصديق لانه اذا كان النفي حكما والحكم تصديقا تصديقا يكون النفي تصديقا بمقتضى انتاج الشكل الاول والانتفاء من قبل المصدق الا ان يمنع كون الحكم تصديقا كما في القول السابق * والحاصل ان المذكور في هذا القول من الحكم بان النفي تقيض الثبوت يتوقف على أصل النفي بمعنى الانتفاء وهو يتوقف على منع ما ذكره الخياطي وهو مذكور في القول السابق في هذه الحاشية ينتج ان المذكور في هذا القول يتوقف على ما هو مذكور في القول السابق فلذا قدمه مع ان محله التأخير عن هذا القول ﴿ قال الخياطي لا يقال الخ ﴾ حاصله ان اختيار الشق الثاني اختيار لوجود النفي في الخارج قوهم قصر الانكار على حقائق الموجودات لا يفيد شيئا (قوله مع انه يمكن ان يناقش في ان (٥٨) الحكم تصديق) قال بعض الفضلاء بان يقال لانسلم ان الحكم

على حقائق الموجودات على ماسيجي (قوله فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت) يعني ان مبنى لزوم الثبوت من عدم تحقق النفي امتناع ارتفاع التقيضين وهو أيضا من جملة الخيلات عندهم (قوله ويرد عليه انه لا وجود للعلم الخ) نقل عنه مع انه يمكن (١) ان يناقش في ان الحكم تصديق وان التصديق علم بل في ان الحكم علم مطلقا (قوله وهو بمعنى الوجود) وهو قرينة ان يكون انكارهم مقصورا على حقائق الموجودات كذا نقل عنه (قوله ليس هنا بمناه) أي ليس التحقق (١) أي يمكن ان يناقش في قوله الحكم تصديق بان يقال لانسلم ان الحكم تصديق لجواز ان يكون الحكم نسبة حكمية أو خطاب الله تعالى كما سبق للحكم تصديق (قوله ليس هنا بمناه) أي ليس التحقق (١) أي يمكن ان يناقش في قوله الحكم تصديق علما بل في ان الحكم علم (منه)

تصديق لجواز ان يكون الحكم نسبة حكمية أو خطاب الله تعالى كما سبق * وفيه ان النفي يرادف الانتزاع وانه ليس خطاب الله هنا فكيف يجوز الامر ان المذكوران في الحكم الذي كان محمولا على النفي الا ان يقال

(هنا)

كبرى الشكل الاول يلزم ان تكون كلية فالتمس على الكلية وفيه ان الحكم لوحمل على (١) معنى ادراك وقوع النسبة بقرينة محله على النفي تكون الكلية بالنظر الى افراد هذا المعنى فلا يرد الاحتمال ان المذكوران * نعم يرد عليه المنع حينئذ بانه يجوز ان يفي الكلام على مذهب المتأخرين من المتطيقين فيكون الحكم جزءا من التصديق لانفس التصديق (قوله وان التصديق علم) أي لانسلم ذلك لان التصديق يفسر في المشهور باذعان النسبة وهو انفصال وفي العلم ثلاث مذاهب الصورة الحاصلة وقبول الفهم لها من المبدأ الفياض والاضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم * وعلى الاول فهو من مقولة كيف * وعلى الثاني فهو من مقولة الانفصال * وعلى الثالث فهو من مقولة الاضافة فعلى المذهب الاول والثالث لا يكون علما بحسب الظاهر (قوله بل في ان الحكم علم مطلقا) لجواز ان يكون نسبة حكمية أو خطاب الله كما سبق (قوله وهو قرينة ان يكون انكارهم مقصورا على حقائق الموجودات) ايوهم ان الفرض من قول القائل ترديد الالتزام في التحقق وهو بمعنى الوجود بيان القرينة ان يكون انكارهم على حقائق الموجودات وليس كذلك اذ هذا من حجاب الاشاعة والانكار من الضادية بل الفرض منه توجيه الالتزام بحيث لا يرد عليه الكلام والله يدعو الى دار السلام بل لا معنى لكون كلام طائفة قرينة على مراد طائفة أخرى من كلامهم الا ان يقال ان القرينة هي كون التحقق بمعنى الوجود لا كون ترديد الالتزام فيه ووجه كونه قرينة ان اطلاق الحقيقة باعتبار التحقق وهو بمعنى الوجود فالحقيقة لا تصور في

(١) لان كل واحد من النسبة الحكمية وادراك الوقوع وخطاب الله معنى مستل للحكم لان الجميع أو الاثنين منها داخل في معنى واحد له (منه)

المذمبات وعنوان قضايها في الانكار هو الحقائق لا الماهيات * وانما لم يحمل هذا دليلا على قصر انكارهم على حقائق الموجودات لجواز ان يبنى كلامهم على ترادف الحقيقة ونفاهاية (قوله ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصفراوي بهذا المعنى) فسر (١) بعض الافاضل قوله قد يغلط حيناً كثيراً بقوله أي يقع (٥٩) من بعض الاشخاص نادراً لكن

بعد وقوعه منه بمقدار زمانا كثيراً انتهى فعلى هذا لا يناسب التمثيل بالاحول لان المراد منه من يقصد الحول تكلفاً وأما الاحول الفطري فلا يري الواحد اثنين لاعتقاده بالوقوف على الصواب على ما في بعض الحواشي (٢) اذ لا معنى لامتناد غلط من يقصد الحول اذ تكلف الحول لا يمتنع فضلاً عن الغلط ولو تكلف في قوله حيناً كثيراً بأنه يقع من بعض الاشخاص في الزمان الكثير يعني ان الحس في الزمان الكثير لا يغلط الا قليلاً لتناسب التمثيل اذ لا يلزم من ظرفية الزمان الكثير للغلط وجود الغلط في جميع اجزاء ذلك الزمان كما يقال فلان زاهدياً كل طول أيامه شيئاً قليلاً وأمثال هذا كثير من ان يحصى والاصل في ذلك ان ظرفية شيء لا توجب ان يشغل جميع اجزاء الظرف بذلك المظروف (قوله أي شيئاً واحداً يكون سبباً

هنا بمعنى الوجود بل المراد به هنا الثبوت في نفسه وان لم يكن متحققاً في الخارج وان لم يستلزم عدم تحقق النفي تحقق الاشياء لجواز ان يكون النفي ثابتاً في نفسه وان لم يكن موجوداً في الخارج وشبوهه في نفسه ينافي وجود الاشياء (قوله عدم تمامه على اللادرية ظاهر) لانهم لا يدرون شيئاً حتى بناظرهم في شيء كما سيحكي على انهم ينكرون العلم بالثبوت ولا تعرض فيه للعلم ولو تبين كما سيحكي في التحقيق فلا وجه لايثاره بالنسبة اليهم اصلاً (قوله واما على المتأدية ففيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل هو ان حاصل قولهم نفى تقرر الاشياء هو انه لانسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر حينئذ يمكن ان يقال ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها قد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدي (١) النسبتين نعم يرد عليه مثل ما يرد على ما اورد في الزام المتأدية من ان عدم الارتفاع من جملة الخيلات عندهم انتهى يعني ان عدم ارتفاع التقيضين من جملة ما أنكروا شوبته وتقرره فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الخ) يعني ان بين كلامي الشارح مخالفة ومنافاة اذ يفهم من كلامه في شرح المقاصد تمامه على المتأدية ايضاً وفيه ان عند المتأدية لا استحالة في التناقض بالنسبة الى الشخصين كما عرفت (قوله وغرضهم من هذا التمسك) جواب سؤال مقدر وهو ان في تمسكهم بما ذكر من دعواهم المذكورة تناقضاً وتقرير الجواب ظاهر قبل ويمكن ان يحمل ما قالوه على الالزام أي الضروريات بزعمكم منها حسيات على زعمكم والحس قد يغلط على زعمكم وحينئذ فلا تناقض فيما قالوا بل قوله قد يستمار الخ) ويمكن ان يراد بقوله قد يغلط كثيراً قد يغلط حيناً كثيراً ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصفراوي بهذا المعنى (قوله لعل هاهنا سبباً عاماً للغلط عام) أي شيئاً واحداً يكون سبباً للغلط في كل حكم فمن أين الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى ينتفى السبب العام (قوله بديهية العقل جازمة به) أي بانتفاء مطلق أسباب الغلط في مثل الخ قبل هذا سهو ظاهر والحق في الجواب ان يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في نفس الامر ومصادقه حصول الجزم بالحسوس من بدهية العقل (قال الشارح والاختلاف في البديهي) جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ماقبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات وأما قوله وتعرض شبهة ينتفر في حاشا الى انظار دقيقة فلم يجب عنه وأجيب عنه ان ذلك غير قاذح لافي الجزم بها ولا في بدهيتها لان العقل انما يجزم ببديهيته لا ينظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عرض له شيء منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالاً لكونه (١) وان تحقق نسبة النفي حقيقة من جملة الحقائق انما لم يذكر هذا الشق لمعلوميته وظهوره ولا دخل لايثاره المذكور بقوله نعم يرد في هذا الشق ولهذا لم يفصل بين الايراد والمورد لافادة عدم الدخول (منه)

للغلط في كل حكم) لعل فائدة التفسير دفع ما يتوهم من كون عموم السبب بالنسبة الى السبب أي ان يكون عاماً من السبب مع ان ذلك باطل اذ المزوم لا يكون أعم من اللازم بل الامر بالعكس ووجه الدفع ان العموم هنا بمعنى شمول المواضع لا العموم المنطقي

(قوله بضم) بالضاد المعجمة والباء الموحدة الساكنة والعين المهملة بمعنى الزمام وفيه استعارة مكنية حيث شبه الافهام القاصرة بالحيوانات التي تقاد بالازمة وأثبت لها لازمها استعارة تخيلية والجذب ترشيح (قال الخياطي وان صح ذكره في تعريف العلم اعمومه) أي لعموم الذكر بالضم مثل الظن والجهل فيكون المذكور حينئذ بمعنى التعقل مطلقاً لا بمعنى المعلوم فلا يلزم الدور من جعل المذكور من الذكر بالضم ثم ان الظن والجهل يخرج من حل التجلي على الانكشاف التام وامل فيما ذكره رداً لصالح الدين حيث قال ولو أخذنا الذكر بالضم لاحتاج الى هذا التأويل لكنه بمعنى المعلوم فذكره في تعريف العلم تكلف انتهى * أقول المراد من التأويل تأويل الذكر بما كان المذكور من الذكر بالكسر يحتاج الى التأويل اذ لا يلزم ان يكون كل معلوم مذكوراً باللسان بالفعل * وأما اذا كان الذكر بالضم فلا يحتاج اليه اذ كل معلوم متعقل (١) البتة والمراد من التكلف لدفع الدور مثل ان يجعل التعريف على التعريف (٦٠) اللفظي لا الحقيقي ولا يضر فيه توقف المرف على المرف اذ التعريف

اللفظي ما يكون المقصود منه تعيين مفهوم اللفظ من بين المفهومات الحاصلة للسامع فآله الى التصديق بان هذا اللفظ موضوع لذلك المفهوم لكن اذا أريد تعريف لفظه بهذا التعريف فحقه ان يكون بلفظ أشهر مرادف للمعرف وهنا ليس تعريف العلم لفظاً أشهر مرادف له بل مفهوماً تفصيلاً فلذلك كان حله على التعريف اللفظي تكلفاً (قوله ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها) * بان يحكم بان ادراك البهائم لم يبلغ الحد التجلي والافتقار الى العلم لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الحواس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل ما سبق من ان الحواس انما هي الآلات في الادراك فلا يرد الخالفة تأمل (١) { قوله ثم التمييز في التصور الصورة } فالعلم بالماهية (٢) (١) وجه التأمل ان العلم لغة وعرفاً انما يطلق على ادراك العقل بالحواس لاعلى ادراك الحواس كادراك الحيوانات النجم فانه تسبب أي ان المدرك فيها حواسها اذ لانفس لها ناطقة وفي الانسان النفس ليس الا { منه } (٢) كانه قيل اذا كان التمييز هو الصورة التي هي الصفة يلزم ان يكون الشيء موجياً لنفسه فاجاب بقوله فالعلم بالماهية المتصورة ليس تلك الصورة أي الصورة التي هي التمييز حتى يلزم ان يكون الشيء موجياً لنفسه بل صفة غيرها توجبها أي بل صفة حقيقة توجب التمييز وهو معلول لها وهذا رد على صالح الدين الرومي حيث قال صريحاً بأنه يجوز ان يكون هو ذلك التمييز والتفاير بالاعتبار كاف { منه } (المتصورة)

والانكشاف بخلاف احساس الانسان فيخرج بقيد التجلي اذ التجارب شاهدة على ان احساس البهائم اشد من احساس الانسان (قوله وجعل احساس من العقلاء علماً كما يشعر به كلمة من) يعني جملة كذلك تخصيص كلمة من للعقلاء فلا يدخل في التعريف احساس البهائم غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح يعني حينئذ يخرج احساس البهائم عن التعريف لكن يرد سؤال التحكم في جعل احساس العقلاء علماً دون احساس البهائم اذ لابد من الفرق ليظهر به وجه كون احساس العقلاء علماً دون احساس البهائم (قوله وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس الخ) لا فائدة فيه بعد كون التعريف شاملاً لاحساس الحيوانات فالاولى تخصيص التعريف بجعل المذكور مثلاً من الذكر بالضم أو بجملة من الذكر بالكسر لكن يجعل للوصول في لفظ المذكور عبارة عن المعقول اذ الكلام في

(١) هذا بناء على ان المدرك للكل هو العقل والحواس آلات (منه)

الصفات * قال الخبالي أي تقيض التمييز كما هو الظاهر * أي من العبارة اذ قوله لا يحتمل التقيض صفة للتمييز والاحتمال حينئذ بمعنى جواز الانصاف فيكون صفة المتعلقة حقيقة ويحتمل ان يراد تقيض المتعلق فعدم الاحتمال حينئذ صفة للتمييز حقيقة لانه حينئذ بمعنى لا يكون صفة لتقيض المتعلق وليس بصفة المتعلقة حينئذ لانه لا معنى لاحتمال الشيء لتقيضه والا لكان الاحتمال وصف التمييز اذا اريد من التقيض تقيض التمييز كما ذكره الخبالي (١) فبطل قوله والاحتمال لمتعلقه وانما وصف به الخ وانما كون المراد من التقيض تقيض الصفة فاذا اريد منها نفس (٢) الصورة فله وجه اذ بعضها تصديق وله نفيز فيخرج ماعدا اليقين * وانما اذا اريد منها التعلق بين العالم والمعلوم أو انتقاش الذهن فلا وجه له اذ كل منهما أمر تصوري لا تقيض له فيلزم ان يدخل الشك والوهم واعتقاد الخطي في التعريف * قال الخبالي وانما وصف التمييز به مجازاً * اذ لا معنى لاحتمال الشيء تقيض نفسه كما سبق (قوله بل ينافيه ويدفعه) حمل عدم الاحتمال على معنى المنافاة والدفع ليصح كونه صفة للتمييز حقيقة اذ ليس للمتعلق حقيقة لانه اريد من التقيض تقيض المتعلق ولا معنى لاحتمال الشيء لتقيض نفسه اذ حاصله سلب الشيء عن نفسه * ولهذا حمل الخبالي وصف التمييز بعدم احتمال التقيض (٦١) مجازاً حين حمل التقيض على

تقيض التمييز فلا معنى لما سيجي في المحشى قول احد في آخر هذا القول لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق بعدم احتمال التقيض تجوز أيضاً * نعم لو كان المجاز لسكان في حمل عدم الاحتمال على هذا المعنى لا في التوضيف المذكور (قوله) ولا تجوز وقوع الطرف (الخالف) عطف على قوله احتمال تقيض (قوله لا حالا ولا مآلاً نخرج الوهم والظن الخ) اذ في الثلاثة الاول مجوز الطرف

المصور ليس تلك الصورة بل صفة توجبها كذا نقل عنه واعلم ان هذه صفة ليست نفس الصورة وهو ظاهر وكذا ليست التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم الذي به صار الاول عالماً والثاني معلوماً وكذا ليست انتقاش الذهن بالصورة اذ هما ليسا بموجبين للصورة لا حقيقة ولا استعقاباً بالمادة الا ان يراد بالاجاب الاقتضاء وقبل التمييز هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة تاهو مبدؤه فصار العلم من الكيفيات النفسانية وحاصل التعريف حينئذ ان العلم صفة حقيقة ذات تعلق توجب اوصافها تمييزاً وكشفاً لمتعلقها لا يحتمل ذلك التمييز تقيض متعلقها بل ينافيه ويدفعه أي لا يكون مع ذلك التمييز عند المميز احتمال تقيض المميز ولا تجوز وقوع الطرف الخالف له لاحالا ولا مآلاً نخرج الوهم والظن والشك واعتقاد الخطي اذ يجاهمها تجوز وقوع الطرف الخالف حالاً أو مآلاً ولا خفاء في ان هذا التوجيه أوجه وأبعد عن التكلفات والتعسفات بخلاف ما ذكره المحشى فان فيه ارتكاب المجاز في وصف التمييز بعدم احتمال التقيض على ما اعترف به وكذا في اطلاق التمييز على الصورة والنفي والاجاب وأما اطلاقه على التعلق الخاص فتعارف لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق بعدم احتمال التقيض تجوز أيضاً (قوله ومتعلقه الطرفان) اعلم ان موجب صفة العلم في التصديق الايقاع والاتزاع فان كان مراده بالنفي والاثبات ايها يكون المتعلق النسبة أو وقوعها أولاً ووقوعها على مذهب الحكماء

الخالف حالاً وفي الرابع مآلاً * قال في شرح المواقف وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطعن في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الاجاب والسلب الى تقيضه * وقال أيضاً وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك فعلى هذا كان الأنسب للمحشى ان يذكر التقليد بل التخيل أيضاً (قوله اسكن في وصف التمييز بمعنى التعلق الخ) قد عرفت ما فيه فلا تفعل (قوله) وقوعها أولاً ووقوعها) بدل من النسبة وفيه نظر من وجوه (الاول) ان النسبة عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الاجابية في الموجبة أو السلبية في السالبة ويعبر عنها بوقوع المحمول للموضوع أولاً ووقوعه مضافة الوقوع هنا الى النسبة ينبيء عن ان يكون عندهم نسبتان (والثاني) ان الوقوع عند القدماء صفة المحمول لا النسبة (والثالث) انه على تقدير تسليم النسبتين يكون متعلق النفي والاثبات وقوع النسبة أولاً ووقوعها لأنفس النسبة التي هي مورد الوقوع فيلزم ان يكون البدل بدل الغلط وهو لا يوجد في كلام الفصحاء ويندفع الشك بان يحمل اضافة الوقوع الى الضمير للبيان

(١) وان كان ظاهر الفساد كما سيصرح به قول أحمد (نه)

(٢) سواء كانت صورة حسية أو صورة عقابية (نه)

(قوله أو المجموع المركب من الطرفين الخ) فيه ان متعلق الايقاع والانتزاع الوقوع واللاوقوع بالاتفاق بين القدماء والامام لكن الايقاع والانتزاع عين التصديق عند القدماء وجزء التصديق عند الامام * اذ لا خلاف في ان المراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فالصواب ان يقال ان المراد بالنفي والاثبات الايقاع والانتزاع فكونهما موجبي صفة العلم في التصديق مسلم على مذهب القدماء لكن كون متعلقهما كذلك غير مسلم * وأما على مذهب الامام فكونهما موجبي صفة العلم غير مسلم أيضاً اذا التصديق عنده عبارة عن الادراكات الاربع فيكون الموجب للمجموع لا الايقاع والانتزاع فقط * ولو حمل الطرفان في كلام الخياي على طرفي النسبة وهما الوقوع واللاوقوع وحمل الكلام على مذهب القدماء لاندفع الاشكال لكنه خلاف الظاهر (قوله وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع) أي وقوع النسبة أو لا وقوعها على مذهب الامام أو النسبة السلبية والايجابية على مذهب القدماء وان كان المراد من الثانيين النسبة بين بين بناء على انها (٦٢) من حيث هي مورد الايجاب مغايرة لنفسها من حيث انها مورد السلب كما حمل

عليه بعض الافاضل ينبغي ان يراد من الوقوع واللاوقوع اعم من وقوع النسبة أو لا وقوعها ومن وقوع المحمول أو لا وقوعه ليناسب المذهبين لكنهما من موجبي صفة العلم ولو سلم فليس متعلق الوقوع واللاوقوع عند الامام الطرفين بل النسبة بين (قوله فيه تصرح بان المراد بالاثبات والنفي الخ) ليت شعري من أين ذلك الحكم الصريح اذ ليس المفهوم منه الا كون الحكم موجب العلم والحكم كما يجيء بمعنى الايقاع والانتزاع يجيء بمعنى الوقوع

أو المجموع المركب من الطرفين (١) والنسبة والوقوع واللاوقوع على مذهب الامام وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع أو النسبة السلبية والايجابية فهما وان سلم محبة ارادتهما بهما ليسا بموجبي صفة العلم على ما لا ينبغي (قوله بان لم يوجب اياه الخ) فيه تصرح بان المراد بالاثبات والنفي في قوله وفي التصديق الاثبات والنفي الايقاع والانتزاع (قوله فخرج الاحاسيات الخ) أي على تقدير التقيد بالمعاني بان يقال صفة توجب تمييزاً بين المعاني (قوله يرد عليهم) أي على من قيدوا تعريف العلم بالمعاني وحاصل السؤال ان ادراك زيد قبل الرؤية علم على ما صرحوا به ولا يصدق تعريف العلم عليه لانه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة وحاصل الجواب ان ادراكه قبل الرؤية ادراك معنى لا ادراك عين محسوسة لان ادراكه قبل الرؤية على وجه كلي والسكلي لا يكون عيناً بل هو معنى (قوله والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل) لانه حينئذ لا يدرك احساساً بل يدرك علماً مع انه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة قبل المدرك أولاً وبالذات بعد الغيبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكنه لمطابقته لامر خارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال (قوله ومن هنا الخ) أي من ورود هذا السؤال قبل لفظ لا يحتمل صفة لصفة في تعريف العلم والنقيض في قوله لا يحتمل النقيض نقيض الصفة لا التمييز كذا نقل عنه فحينئذ يصح البناء المذكور أي بناء شمول التعريف للتصورات على انها لا تقاوض لها

(١) أي الطرفين. من المحكوم عليه وبه لان المراد من الطرفين هما الوقوع واللاوقوع أو النسبة الايجابية والسلبية (منه)

(اذ)

واللاوقوع أيضاً كما سبق قال الخيالي أي لتمييزها الذي هو الصورة * ولك

أيضاً ان نجعل التصور بمعنى الصورة فتكون هي التمييز ويكون المراد من صدق العلم عليها صدقه على صفة توجبها (قوله صفة لصفة الى قوله نقيض الصفة لا التمييز) فيكون المراد من الصفة التصور على ما يقتضيه السوق وهي اما التعلق بين العالم والمعلوم أو انتقاش الذهن وعلى التقديرين وصفه بالاحتمال مجاز اذ لا معنى لاحتمال الشيء لتقبضه والا لما كان وصف التمييز بالاحتمال مجازاً اذا اريد من النقيض نقيض التمييز كما قاله الخيالي سابقاً فالاحتمال في الحقيقة متعلقه الذي هو الصورة الحسية أو الذهنية أو الماهية المتصورة أو الطرفان وعلى هذا لا يدخل في تعريف العلم شيء من افراده اذ ما من صفة الا وتحتل ان لا يتعلق بمتعلقه اذ نقيض تلك الصفة عدم التعلق أو عدم الانتقاش وان اخذ المتعلق من حيث هو متعلق يدخل في التعريف الشك والوهم فليتأمل

(قوله اذا التصورات صفات لا نقائص لها) علة لقوله على أنها لا نقائص لها (قوله أي البناء على أنه لا نقائص لتمييزها) قال بعض الافاضل لعل هذا سهو من قلم الناسخ والصواب البناء على أن لا نقائص للتصورات لا على أن لا نقائص لتمييزها اذ الجواب المذكور ليس الا تصحيح قول الشارح بناء على أنه لا نقائص لها انتهى اقول هذا انما يكون سهوا اذا اريد من البناء البناء المذكور في الشرح وأما اذا اريد انه يلزم البناء على أن لا نقائص للتمييز فلا يكون سهواً (قال الحياي انما هو في المتصور بالكنه) اذ الشيء لا يحتمل رفع كنهه عنه (قال الحياي لافي المتصور بالوجه) ان اريد السلب الكلّي فقير صحيح اذ الوجه الذي لا يتصف الشيء بنقيضه أصلاً لا يحتمل الشيء أن يتصور بنقيضه كالضاحك بالقوة واللاضاحك بالقوة فالإنسان المتصور بالاول لا يحتمل أن يتصور بالثاني وان اريد رفع الإيجاب الكلّي أو السلب الجزئي فلا يصح الحصر في قوله انما هو في المتصور بالكنه بل الصواب حينئذ أن نقول انما هو في المتصور بالكنه وبهض المتصور بالوجه (قوله يعني أن الشمول الخ) (٦٣) أفاد عدة اشياء (الاول)

ان الواقع ظرف للبناء وعدم
النقيض فالظرف في العبارة
واقع على سبيل التنازع
(والثاني) ان كونه ما واقعياً
على الزعم (والثالث) ان
عدم المناقاة بين البنائين اذ
الكلام فيه لا بين البناء
ووجود المبني (والرابع)
ان التقدير مبني على البناء
الثاني لا ظرف وجود
المبني والحشي الخياي افاد
الاول دون البواقي ولو
قدر قولنا على زعمهم بعد
قوله في الواقع وان اريد
من المبني في قوله وجود
المبني المبني من حيث
هو مبني لتكون المناقاة

اذ التصورات صفات لا نقائص لها على ما زعموا (قوله فيصح البناء المذكور) أي البناء على أنه لا نقائص
التمييزها اذ لو كان عدم نقائص التميز فرع عدم نقائص التصورات لكان عدم نقائصها يستلزم عدم نقائصه
(قوله مما لا يثبت له) أي لا حجة له (قوله فلو سلم ان للتصور نقيصاً) أي لتمييز التصور تأمل (قوله فلا
معنى للبناء على عدم النقائص) لان شمول التعريف للتصورات حينئذ حاصل وان كان للتصورات نقيص
(قوله قلت هذا انما هو الخ) أي عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة انما هو في المتصور بالكنه لافي
المتصور بالوجه الخ فشمول التعريف للتصورات بالوجه يكون مبنياً على أنها لا نقائص لها وان لم يكن
شموله للتصورات بالكنه مبنياً عليه (قوله على ان بناء شيء الخ) جواب على تقدير تسليم عدم احتمال
المتصور غير صورته الحاصلة في المتصور بالوجه أيضاً يعني ان الشمول للتصورات مبني على عدم النقائص
في الواقع على هذا الزعم وهو لا ينافي بناءه على شيء آخر على تقدير فرض النقائص لها لكن عبارة
الحشي لا تأتي بهذا المعنى ولا تستوفيه على ما لا يخفى على التأمل مع ان بناء الشمول على ان كل متصور
لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم النقائص لها بل مطلقاً (قوله والتحقيق أنه ان
اسر النقائص بالمقامين الخ) معنى التمانع للذات ان لا يجتمعا في التحقق والانتفاء وذلك لا يكون
لا في التصديق ومعنى الثاني ان لا يجتمعا مطلقاً سواء كان في التحقق والانتفاء أو في المفهوم بانه
اذا قيس أحدهما بالآخر كان في نفسه أشد بعداً عنه من جميع ما سواء وهذا يكون في التصورات
أيضاً كذا قرر في المطولات (قوله اذ لا تمنع بين التصورات بدون اعتبار النسبة) (١) يعني اذا
(١) وهذا مدفوع بان رفعه في نفسه بالنسبة الى التصورات ورفعه عن شيء بالنسبة الى
التصديقات لا كلاهما بالنسبة الى أحدهما على جدة حتى يقضي ما ذكره السائل (منه)

له مناقاة للبناء عليه فظرفية التقدير له ظرفية للبناء عليه لا فاد البواقي أيضاً (قوله مع ان بناء الشمول على ان كل متصور
لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم النقائص الخ) ان اريد به الاعتراض على قول الحياي لا ينافي وجود مبني
آخر له في التقدير حيث فسره بقوله لا ينافي بناءه على شيء آخر على تقدير فرض النقائص فيكون مورد الدوال قوله على تقدير
فرض النقائص فالصواب حينئذ أن يقول في الاعتراض ليس على تقدير فرض النقائص بترك المدم وان اريد الاعتراض على
قول الحياي على ان بناء شيء على شيء حيث فسر على تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة وفسر بناء شيء على شيء
بان الشمول للتصورات مبني على عدم النقائص فيكون معنى قول الحشي قول احد بناء على أنه كل متصور على تسليم أنه كل متصور
ويكون معنى قوله اذ ليس على تقدير عدم فرض النقائص ليس مبنياً على عدم النقائص فيه ان الواقع في التعريف نفي احتمال النقائص
وهو يصح ان يكون بانعدام النقائص وان يكون بانعدام الاحتمال مع وجود النقائص ولما كان تعريف العلم مبنياً على مذهب
المتكلمين وكان في زعمهم ان نقائص التصورات متقدم كان مبني صدق التعريف على التصورات انعدام النقائص على زعمهم لا مطلقاً

(قوله وصرح بعضهم) عطف على قوله عرفوا (قوله فلا يرد ما يشوبهم) تفريع على قوله فهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان وحاصل الابراد ان قول الخيالي اذا لا تمنع في التصورات بدون اعتبار النسبة يقتضي ان يوجد التمانع بين التصورات مع اعتبار النسبة والمقتضى بالفتح باطل لانه اذا اعتبرت النسبة يكون من قبيل التصديقات لا التصورات والمقتضى بالكسر مثله فاذا كره المورد هو دليل بطلان التالي والجواب منع عليه (قوله لا يصدق على تقيض السلب) لان تقيضه ايجاب لا رفع (قوله يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء الخ) وجه الاقتضاء ان الضمير المجرور في رفعه عن شيء راجع الى الشيء السابق وهو يقتضي ان لا يكون المراد من الشيء السابق ما يعم الاثبات للشيء الذي كان صلة للرفع في المحمول والا لوجه لقوله أو رفعه عن شيء اذ رفع الاثبات لشيء ليس رفعه عن ذلك الشيء اذ الشيء (١) جزء المرفوع بل رفعه في نفسه كرفع قيام الاب في نفسه أو رفعه عن الشيء الآخر الذي ليس جزءاً من المرفوع كرفع قيام الاب عن زيد (٢) والحاصل انه لا يمكن ان يرد من المرفوع الاثبات للشيء الذي كان صلة للرفع في قولهم رفعه عن شيء فالمراد منه أعم من ان لا يكون اثباتاً لشيء أو يكون اثباتاً للشيء (٣) الذي لم يكن صلة للرفع أعني المرفوع عنه فظهر لك من هذا التحقيق ان الاولى ان يقول المحشي يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء مثلاً تقيض ثبوت الضاحك في نفسه أو اثباته لشيء غير (٦٤) الشيء الذي كان صلة للرفع مع انه ليس كذلك وفي كلامه نوع ايماء الى هذا

<p>اعبرت النسبة يكون بين التصورات تمنع أيضاً مثلاً اذا لوحظ مفهوم صدق الانسان ومفهوم سلبه وقبسا الى ذات واحدة لم يمكن اجتماعهما في تلك الذات ولا ارتفاعهما عنها لان كل مفهوم سواهما يصدق عليه انه انسان أو يصدق عليه انه ليس بانسان فهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان كما ان القضيتين اللتين هما محمولاهما متناقضان لكن هذا التناقض في قوة تناقض القضايا فقد رجح التناقض بين المفردات الى تناقض القضايا فلذلك عرفوا التناقض باختلاف القضيتين الخ وصرح بعضهم بأنه لا تناقض في التصورات فلا يرد ما يشوبهم انه اذا اعتبرت النسبة تكون من قبيل التصديقات لا التصورات (قوله ومن هنا قيل تقيض كل شيء رفعه الخ) أي من تفسير التقيضين بالتناقض وفي هذا القول مناقشة من وجهين أحدهما ان هذا القول لا يصدق على تقيض السلب والثاني ان قوله سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء مثلاً تقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو تقيض اثبات الضاحك لذلك الشيء خفي العبارة ان يقال رفع كل شيء تقيضه سواء كان ذلك الشيء الاثبات للغير أولا اللهم الا ان يجمل الرفع في ذلك القول موضوعاً وتقيض</p>	<p>الاولى حيث قال بل هو تقيض اثبات الضاحك لذلك الشيء ولم يقل اثبات الضاحك لشيء فتأمل فإنه أقوم قبلاً * فلا تتبع من دون الحق سبيلاً (قوله خفي العبارة ان يقول رفع كل شيء الخ) فتبديل القضية يتدفع السؤال الاول اذ يجوز ان يكون محمول الموجبة السلبية أعم من موضوعه</p>
---	---

فيجوز ان لا يكون بعض التقيض رفعاً بل ايجاباً ولا يكون موضوعه أعم من محموله فاذا كان التقيض كل موضوعاً لا يكون أعم من الرفع وأما اندفاع السؤال الثاني فترك التعميم المذكور في كلام الخيالي * واعلم ان الخيالي لو قال في التعميم هكذا سواء كان رفع ذلك الشيء رفع شيء في نفسه أو رفع شيء (٤) عن شيء لم يرد السؤال الثاني فتدبر (قوله سواء كان ذلك الشيء الاثبات للغير أولا) فيكون رفع الاول رفع شيء عن الغير ورفع الثاني رفع شيء في ذاته (قوله اللهم الخ) لدفع السؤال الاول فقط اذ مدار الثاني التعميم المذكور فكيفما كانت القضية قال الخيالي لا يقال الحركات من الاعراض النسبية * اعلم ان المقولات التي هي اجناس عالية للممكنات عشرة واحدة منها الجوهر وتسع منها عرض ثم

(١) ولا معنى لرفع الشيء عن جزئه اذ ذلك بعد تصور ثبوته له ولا يتصور ذلك (منه)

(٢) أعني فما كان صلة للرفع فيكون ثبوتاً في نفسه (منه)

(٣) الاول كاضحك مثلاً والثاني كضحك الزوج سواء كانا مرفوعين في أنفسهما أو مرفوعين عن زيد فحصلت احتمالات أربعة (منه)

(٤) فيكون كل منهما قسماً من رفع ذلك الشيء في نفسه لانه لما كان الشيء قسمين الاول ثبوت الشيء في نفسه والثاني الاثبات للغير كان رفع الاول رفع شيء في نفسه ورفع الثاني رفع شيء عن شيء (منه)

ان سبعا من اقسام العرض نسي واثنين منها غير نسي أما النسي فهو الاين (٦٥) والمتى والأضافة والملك والوضع

والفعل والانفعال وأما غير
النسي فهو السكم والكيف
ثم ان في الاعراض النسبية
أمرين أحدهما النسبة
والثاني الهيئة الخاصة
للشيء بسبب تلك النسبة
فصول الجسم في المكان
مثلا نسبة بينه وبين المكان
بها تعرض للجسم هيئة
وهكذا في البواقي ثم انه
اضطربت مقاتلهم في ان
الاعراض النسبية التي هي
المقولات السبع أي تلك
النسب أم الهيئات العارضة
للشيء بواسطة تلك النسب
فبعضهم ذهب الى الاول
وبعضهم الى الثاني ثم
ان الحركة عند المتكلمين
حصول الجسم في آين في
مكانيين والمراد هي الهيئة
الحاصلة من الحصول
والحصول هو نفس النسبة
فالحركة من مقولة الاين
كما صرح به صلاح الدين
الرومي والنسبة غير محسوسة
والهيئة محسوسة فنشأ
السؤال اما اطلاق المقولات
السبع على نفس النسبة أو
ظاهر تعريف الحركة
بالنسبة وهي الحصول
والكون وحاصل الجواب
ان الحركة عبارة عن

كل شيء محمولا لكنه خلاف الظاهر (قوله والاشهر هو الاول) وهو المعنى الحقيقي بقريته
قوله وقول المتطابقين محمول على المجاز (قوله وأيضاً يلزم منه الخ) عطف على قوله يطل
كثيراً من قواعد المنطق ووجه آخر لضف قول من قال لا تقيض للتصورات (قوله وتصوره له)
الصواب ترك التصور وان يقال مطابقة له لان الصورة ليست تصورا بل موجه بناء على
التعريف المذكور (قوله فرق بين العلم بالوجه الخ) فالعلم بالوجه هنا هو العلم بالانسان والعلم
بالشيء من ذلك (١) الوجه هو العلم بالحجر بالانسانية فالمطابق هو الاول لا الثاني وكلامنا
في الثاني لافي الاول (قوله والمتصور في المثال المذكور هو الشبح) قل عنه توضحه أنا اذا رأينا
شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما
نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله له عنواناً بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك
الشبح بأنه قابل للعلم والفهم مثلاً فالحكموم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان
معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة للملاحظة المحكوم عليه أعني الشبح ووجه له
والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هنا العلم بمفهوم
الانسان الذي هو آلة للملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشبح من
حيث الاتصاف بمفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية
علم غير مطابق للواقع وهكذا الحال في قولك الماهية (٢) المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية
موجودة في الذهن واللامعلوم (٣) لا يعقل والاشياء (٤) كلي وأمثال ذلك فليتأمل انتهى
وفيه ان العلم بالشيء من ذلك الوجه مسبوق بالعلم بثبوت الوجه للشيء وهو التصديق وعدم المطابقة
راجع اليه لا الى التصور من الوجه والحاصل ان عدم المطابقة راجع الى التصديق الضمني لا
التصور تأمل (قال الشارح فان قيل السبب الخ) يعني انه ان اراد بالسبب في قوله وأسباب العلم
للتعلق ثلاثة السبب المؤثر حقيقة فهو الله تعالى لا غير وان اراد به السبب الظاهري أي المؤثر في
ظاهر الامر وان لم يكن مؤثراً في الحقيقة فهو العقل لا غير وان اراد السبب المفضي في الجملة بان

(١) فالعلم بالوجه هنا هو العلم بنفس مفهوم الانسان بسبب الوجه له والعلم بالشيء من حيث
ذلك المفهوم لا العلم بذلك المفهوم (منه)

(٢) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية وحصلنا
مفهومها وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه صورة فاعتقدنا انه كذا ثم حكمنا عليه بأنها موجودة في
الذهن فان العلم بالماهية المجردة عنها علم غير مطابق اذا الماهية لا تخلو عن أحدهما (منه)

(٣) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات اللامعلوم وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه
صورة فاعتقدنا به انه كذا ثم حكمنا عليه بأنه لا يعقل فان العلم بالحاصل من مفهوم اللامعلوم لذاته
علم غير مطابق لا متعلق به (منه)

(٤) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الاشياء وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة للملاحظة فحصل منه
صورة فاعتقدنا بان له أفراداً ثم حكمنا عليه بأنه كلي فالعلم بالحاصل من مفهوم الاشياء علم غير
مطابق لانه ليس له فرد متعلق (منه)

(قوله لسنهما متلازمان تأمل) وجه التلازم ان المصنف قد حكم على كل حاسة بانها تدرك ما وضعت هي له بها لا بغيرها فلو أدرك بحاسة ما يدرك بحاسة أخرى لم يصح الحكم (٦٦) على الحاسة الاخرى بانها يدرك بها ما وضعت هي له لا بغيرها مع أنه صرح بهذا

الحكم على كل حاسة والحاصل انه لا ملازمة بينهما في نفسهما بل بخصوص المادة والحل أعني الحكم السكلي لعل وجه التأمل هذا (قوله) اعم من ان يكون اخباريا أو انشائياً (فان قلت) كيف عمه مع ان الانشاء لا يتصف بالصدق والكذب (قلت) لان هذا القيد بمنزلة الجنس واما الانشاء فهو يخرج بقوله يكون لنسبته خارج اذ ليس لنسبة الانشاء خارج كما صرح به في التلخيص (قوله) والمثبت بالعلم بتواتره ان اريد به الالتزام فيكفي ان يقال والمثبت بالعلم بتواتره وان اريد التحقيق قالوا يجب ان يقال والمثبت بالعلم بتواتره تأمل (قوله) الشارح واما خبر النصارى (الخ) جواب معارضة للدعوى السكية وهي ان كل متواتر موجب للعلم وحاصل المعارضة ان خبرها متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث بعكس صفى الشخصية الى الجزئية ان بعض المتواتر لا يوجب العلم وهذه النتيجة (يعني) نقيض المدعى السكية واما قوله فان قيل الخ فهو معارضة لما باثبات الاخص من قبضها اذ حاصله ان كل متواتر حاصل من ضم الظن الى الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب للعلم ينتج انه لا شيء من المتواتر بموجب للعلم ولا يخفى ان هذه السالبة السككية

يخلق الخ فهو غير منحصر في الثلاثة المذكورة لاعتقلا ولا استقراء وهو ظاهر (قوله) حاصله اختيار الخ (أي المراد السبب الملقى في الجملة وقصره على هذه الاشياء بناء على عادة المشايخ في الاختصار يعني لما لم يتعلق فرضهم بتفاصيل تلك الاشياء وكان مرجعها الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم (قوله) يعني ان الحس لظهوره وعمومه (أي الانسان والبهائم يعني انه لما كان عاما لم يبق لجمال السبب في تلك الادراكات العقل محال فلا جرم جعلوا الحس سببا على حدة وفيه ان الكلام اما في العلم الانساني أو الاعم منه ومن العلم المسمى والحفي وأيا ما كان فليس السبب فيه العام على ان التقيد بالانساني لا يلائم تعميم الخلق بالملك والانس والجن على ما لا يخفى (قوله) فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الخ (قالوا في اثبات الحس المشترك انا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلو بأنه جسم أبيض طيب الرائحة حلو والحال لا محالة يحكم بحضرة المحكوم عليه والمحكوم به ولا يكون حصول هذه الامور في النفس لان النفس مجردة لا ترسم فيها صورة المحسوسات ولا ترسم في الحس الظاهر لان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذا لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدركها جميعاً أي اللون الظاهر الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي وغيره كذا قال الاصفهاني (قوله) اشارة الى انهما لا يتقاطعان (فيه ان التلاقي (١) يحصل عند التقاطع أيضاً فلا تكون فيه الاشارة المذكورة (قوله) وما يقال الخ (أي في توجيه قوله والحركات من ان الحس اذا شاهد الجسم الخ ليندفع به الايراد بكون الحركات من الاعراض النسبية كما فعله صلاح الدين الرومي (قوله) فليس بشيء (بل هذا مؤيد للايراد المذكور (قوله) لانه ادراك الشيء الخ (أي لان ادراك العقل السكون في المسكان بواسطة مشاهدة الحس فيه ادراك الشيء بواسطة مشاهدة الحس الجسم فيه ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر (قوله) ومثله (أي مثل الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لا يمد محسوساً وكذا لا يمد مثل ذلك الادراك احساساً (قوله) اشارة الى ان تقديم قوله بكل الخ (المعنى المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل من الحواس له بها لا بغيرها لا ما ذكره الشارح وهو انها لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق بينهما ظاهر لسنهما متلازمان تأمل (٢) (قوله) فان الخبر كلام أي مركب تام (أعم من ان يكون اخباريا أو انشائيا وهو ما تضمنه كلين بالاستناد (قوله) فحينئذ كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفى (ويجوز ان تكون عبارة عن الوقوع واللا وقوع (قوله) العلم مستفاد من التواتر (فيه مناقشة اذ الاستفادة من الخبر المتواتر لا من التواتر والاولى في السؤال ان يقال فان اثبات العلم موقوف على التواتر فانبات التواتر به (٣) دور وفي الجواب ان يقال نفس التواتر سبب العلم والمثبت بالعلم العلم بتواتره لان نفسه (قوله) وهكذا حال كل معلول الخ (

(١) امل اطلاق لفظ التلاقي في عرفهم اختص بالاستعمال في غير صورة التقاطع (منه)
(٢) وجه التأمل ان المراد بيان حاصل المعنى لا المفهوم الحاصل من التقديم فلا وجه لما ذكره (منه) (٣) الا ان يراد بالاستفادة السبب (منه)

الشكل الثالث بعكس صفى الشخصية الى الجزئية ان بعض المتواتر لا يوجب العلم وهذه النتيجة (يعني) نقيض المدعى السكية واما قوله فان قيل الخ فهو معارضة لما باثبات الاخص من قبضها اذ حاصله ان كل متواتر حاصل من ضم الظن الى الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب للعلم ينتج انه لا شيء من المتواتر بموجب للعلم ولا يخفى ان هذه السالبة السككية

التي هي النتيجة آخص من السالبة الجزئية التي هي نقيض المدعى الموجبة الكلية وكذا قوله وأيضاً جواز كذب كل واحد الخ
اذا حصله ان كل متواتر مركب من جائز الكذب ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم (قوله وان كان الاول) أي كون الخبر
المقدّر بمعنى الاخبار أظهر لعل وجهه ماسيحي من قوله لكن الحق ان الخبر بمعنى الاخبار جزماً لكن ذلك يقتضي كونه صواباً لا أظهر
ويمكن ان يكون وجه أظهرته انسيته لسابقه فطفت الانسب عليه عطف (٦٧) العلة على المعلوم (قوله) اذا لاجابة

حينئذ الى جعل الخبر
بمعنى الاخبار) وكذا
الى جعل اضافته الى
المفعول ولم يذكره لان
كون اضافته الى المفعول
متوقف على كونه بمعنى
الاخبار وانتفاء الموقوف
عليه يوجب انتفاء الموقوف
(قوله هذا) أي كون
علة عدم الاحتياج الى
التمحل عدم الاحتياج الى
جعل الخبر بمعنى الاخبار
فلا تفعل (١) هو الظاهر
من تقرير الحشوي حيث فرع
الاحتياج الى التمثل على
كون الخبر بمعنى الاخبار
وكون اضافته بمعنى المفعول
وقد ثبت ان علة عدم
الشيء انتفاء علة وجوده
واما قال الظاهر ولم يقل
هو المعلوم لان علة
الاحتياج الى التمثل مجموع
الامرين والكل ينتفي
بانتفاء أحد أجزائه أيضاً
فيجوز ان يكون المتني
هنا الجزء الاخير فقط
وان كان الظاهر

بمعنى ان العلم بوجود كل معلول في الخارج أو في الذهن سبب للعلم بوجود علته الحقية كما ان
وجود العلة سبب لوجود المعلوم بلا لزوم دور (قوله معلول أعم) اذ يحصل بدون الخبر المتواتر
أيضاً كخبر الرسول عليه السلام مثلاً (قوله قلت عدم الدلالة الخ) أي عدم دلالة العام على الخاص
عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل وههنا سائر العلل معلوم الانتفاء لان العلم بوجود مكة مثلاً لا يمتثل
العلل غير التواتر كذا يقل عنه (قوله ان الخبر بمعنى الاخبار) أي في قوله وأما خبر النصارى
أي إخبار اليهود الى النصارى (قوله فاحتيج الى تمحل بتقدير في قوله الخ) يعني ان عطف اليهود
على النصارى يقتضي ان يكون اليهود مفعول الخبر أيضاً وليس المعنى على ذلك فاحتيج الى تصحيح
السلام بتقدير لفظ الخبر قبله مضافاً اليه معطوفاً على الخبر المضاف الى النصارى سواء كان
بمعنى الاخبار أولاً وان كان الاول أظهر وأنسب (قوله فلا حاجة الى التمثل) اذا لاجابة
حينئذ الى جعل الخبر بمعنى الاخبار فيصح المعنى على عطف اليهود على النصارى هذا هو الظاهر
من تقرير الحشوي رحمه الله لكن الحق ان الخبر بمعنى الاخبار جزماً لان الخبر بمعنى المركب التام
المتحمل للصدق والكذب لا يمتد الى مفعول لانفسه ولا بحرف الجر وههنا قد تعدى اليه (١)
في الموضعين والتمثل انما هو بالنسبة الى الاضافة الى الفاعل والمفعول تأمل (قوله بل لم يبلغ
أصل الخبرين الخ) أي تواتره ممنوع بل عدم تواتره ثابت لانه لم يبلغ أصل الخبرين بقسله حد
التواتر قيل وقد ثبت بالفعل الصحيح ان عدد الخبرين بذلك أولاً لم يجاوز سبعة نفر والغالب انه
لم يوجد العلم باخبار السبعة على ان اخبارهم به انما هو عن شبهة كما أخبر عنه عز وجل من غير
بقوله وما قتلوه بيقيناً وقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فبين عدم تحقق شرط
التواتر ثبت عدم التواتر (قوله وصرق اليهود قد انقطع الخ) أي فالتواتر فيهم قد انقطع قيل انه
قتل علماء اليهود في مشارق الارض ومفاربها على انهم حرّفوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا (قوله
وبالجملة تخلف العلم دليل عدم) أي تخلف وقوع العلم من غير شبهة عن خبر اليهود والنصارى
دليل على عدم تواتر خبرهم اذا انتفاء اللازم وان كان أعم يستلزم انتفاء الملزوم تأمل وفيه انه
لا يصلح فذلك لما قبله وقد جمعه فذلك له (قوله لكنه كاف في الجواب) لا يتوهم من هذا
ان ايجاب الخبر المتواتر للعلم ليس بكلي لانه لا يلزم من عدم كلية كون الاجتماع سبباً لذلك على
(١) أي الى المفعول في الموضعين وهو على تقدير الاضافة الى الفاعل يمتد بحرف الجر وهو
في الاول قوله بقتل عيسى عليه السلام وفي الثاني قوله بتأييد الخ وأما على تقدير الاضافة الى
المفعول حينئذ تعديته تكون بنفسه أيضاً تأمل (منه)

انتفاء المجموع (قوله يستلزم انتفاء الملزوم وان كان أعم تأمل) فيه ان الزوم هو المتنازع فيه فلا يصح الالتزام
(قوله وفيه انه لا يصلح فذلك) أي خلاصة ومحصولاً للتفصيل أي الاجمال بعد التفصيل (قال الحياي والتحقيق ان اجتماع
الخ) يعني ان افادة اجتماع الظنون القطع أمر ثابت في التحقيق ونفس الامر وان ذكر في الجواب على طريقة الجواز لكفايته

(١) أي لا تفعل عن جواب آخر له قد سبق وهو انه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدمها (منه)

في الالتزام لان الجواب مني (قوله نقل عنه انه اورد الخ) منشأ الابراد تبادر كون التبليغ الى المبعوث اليهم جميعاً فاعتبار كون التبليغ الى غير المبعوث اليهم أو الى بعض المبعوث اليهم خلاف المتبادر فالمراد من ظاهر التعريف هو المتبادر المذكور (قوله ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول) وهم الذين بعث اليهم الثاني بل الى غيرهم وهم غير المبعوث اليهم فالمراد من الآخرين آخرين ممن بعث اليهم (قوله وفيه ان المبعوث اليهم الثاني) هذا اعتراض على جواب الخيالي وحاصله ان الواقع ان كان الاحتمال الاول فلا يرد السؤال فلا معنى لهذا الجواب ولا حاجة اليه وان كان الاحتمال الثاني فالجواب باطل أعني سنده لانه اثبات فعل لفائدة ولا حكمة فيه له تعالى وهو غير جائز ولن كان الاحتمال الثالث فجوابك ليس على ما ينبغي اذ اللائق في التعريف حينئذ جعل التبليغ اعم مما هو بالنسبة الى جميع المبعوث اليهم والى بعضهم لا جملة اعم مما هو بالنسبة الى المبعوث اليهم أو الى غيرهم كما فعلته في جوابك * ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني بانه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدم الفائدة ولا يلزم ان تكون الفائدة معلومة لنا وباختيار (٦٨) الشق الثالث أيضاً بان يقال مراد الخيالي في الجواب هو ما حكم بلباقته اذ يجوز

مالا يخفى (قوله والتحقيق ان اجتماع الاسباب الخ) جعل الخبر (١) أسباباً باعتبار تعدد المخبرين وأخباراتهم والا فالخبر واحد (قوله وأما وهم الكذب) كأنه قيل كيف يكون الخبر سبباً للاعتقاد مع انه بوجه الكذب فأجاب بقوله لا مدخل للخبر في وهم الكذب بل هو احتمال عقلي من خارج اسكن قوله . ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق لا يلائم جعل الخبر بمعنى الاخبار على مالا يخفى (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) نقل عنه انه اورد على ظاهر التعريف ان بعض الانبياء كوضع عليه السلام أمر بمطاعة شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فأجاب بقوله ولو بالنسبة الخ وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول فلا اشكال وفيه ان المبعوث اليهم الثاني ان كانوا لم يبلغهم الاحكام قبل البعثة فلا يتوجه ذلك الابراد وان كانوا قد بلغهم فلا فائدة في البعث اليهم للتبليغ الى آخرين وان كانوا كليهما فينبغي ان يقال في التعريف من بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الى من لم يبلغ اليهم تأمل (قوله) ويؤيده قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الاية (وجه التأييد أمران أحدهما ان المعطف يدل على المفارقة ولا قائل (٢) بالمباينة فاما ان يكون الرسول أعم من النبي أو بالعكس والاول منتف

(١) بمعنى الكلام المحتل للصدق والكذب وأما الخبر بمعنى الاخبار فالامر فيه ظاهر (منه)
(٢) لكن هذا لا يفي بالمباينة الجزئية أعني العموم والخصوص من وجه (منه)

ان يكون مراده من الآخرين آخرين ممن بلغ اليهم من جملة المبعوث اليهم أي غير من بلغ اليهم حال كون المغاير والمغاير له من جملة المبعوث اليهم ويجوز ان يكون مراده آخرين ممن بعث اليهم لكن الآخرة اعم من الآخرة بالسكينة أو في الجملة فتقول البعث الى المجموع من حيث هو والتبليغ الى جزئه والجزء غير الكل (قوله فينبغي) هذه الياقة بالنسبة الى ما قاله الخيالي في الجواب

يعني ان ما ذكرته لتصحیح التعريف غير لائق واللائق هذا وانما لم يقل يجب لامكان تطبيق ما قاله الخيالي كما عرفت (والا) (قوله الى من لم يبلغ اليهم) سواء كان ذلك كل المبعوث اليهم أو بعضهم (قال بعض الافاضل) يلزم عدم (١) الفائدة حينئذ بالنسبة الى من بلغ اليهم ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون البعث اليهم لفائدة الاطراد لوقوعهم في خلاهم مثلاً والعمدة هو من لم يبلغ اليهم ولا يخفى انه لا يمكن هذا الجواب في صورة كون البعث الى من بلغ اليهم فقط للتبليغ الى آخرين فلا تفعل (قوله أحدهما ان المعطف يدل على المفارقة) (ان قلت) فعلی هذا لا وجه لجعل الآية مؤيداً لانه دال على المطلوب فالاولى ويدل عليه قوله تعالى (قلت) له وجهان الاول انه لا يدل على المطلوب بنفسه بل بمعونة من الخارج وفيه انه اذا نظر الى نفس مفهومه فلا تأييد أيضاً وان أخذ مع المعاون الخارج فهو دليل الثاني ان المعطف يكفي فيه التقاير في الجملة ولو اعتباراً (٢) وان كان الاصل والراجح التقاير الحقيقي

(١) أي عدم الفائدة في البعث (منه)

(٢) التقاير الاعتباري ما اذا كانت الذات متحدة في المعطوف والمعطوف عليه ويكون الوصف مغايراً مثل قولك فلان عالم وزاهد وأمثاله أكثر من ان تحصى (منه)

(قوله وثانيهما ان الحديث قد دل الخ) (فان قلت) ما معنى كون الحديث دالا على ذلك وجهاً وعلّة لتأييد الآية عموم النبي (قلت) لعل ذلك لان الحديث يخص احداً احتمالات التباير الذي يقتضيه العطف في الآية وهو كون النبي أعم من الرسول اذا العكس والتباين محتمل أيضاً والحاصل ان الامر الاول (١) انتفاء احتمالات التباير سوى عموم النبي من الرسول بدليل عقلي وهو عدم القائل بها ولزوم عدم الاحتياج الى ذكر النبي والامر الثاني انتفاؤها بدليل نقلي وهو الحديث فعطف قوله وقد دل الحديث على قوله ويؤيده عطف وجه التأييد على المؤيد (قوله ويجوز ان يجعل الحديث مؤيداً على حد الخ) (فان قلت) الحديث صريح في الدلالة على العموم المذكور اذ قد وقع في بعض الحواشي انه سئل النبي عليه السلام عن الانبياء فقال مائة واثنتي وأربع وعشرون ألفاً قليل فكلم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر فالظاهر جعل الحديث دالا لا مؤيداً (قلت) هذا الحديث خبر الواحد وهو وان كان قطعياً في مدلوله لكن لا يفيد الا الظن (٢) لكون نبوته ظنياً فلا يفيد القطع كما سيحى من الشارح في بحث النبوة (قوله ولم يشترط النزول عليه) بل اكتفى بالكون معه وقوله أو تكرر فعل ماض عطف على قوله ولم يشترط وقوله لما خصص لان في الاول مشتركون في السكون معهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وفي الثاني في النزول عليهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وقوله فالتخصيص بنزوله عليه هذا بلا قيد الاولية جواب عن السؤال عن عدم اشتراط (٦٩) النزول ومع قيد الاولية جواب عن

السؤال عن تكرار النزول (قوله لما خصص ببعض الصحف ببعض الانبياء) قال بعض الافاضل لا يخفى ان السؤال المذكور لا يتوجه على عدم اشتراط النزول عليه لان عدم اشتراط نزوله لا يستلزم عدم نزوله على أحد فليكن نازلاً على واحد ومختصاً به ويكون مع كثير تأمل انتهى وفيه ان عدم اشتراط النزول مسبوق بقوله يكتفي

والا لم يحتج (١) الى ذكر النبي عليه السلام لان نفي العام يستلزم نفي الخاص ثبت العكس وهو المطلوب وثانيهما ان الحديث قد دل على ان عدد الانبياء عليهم السلام أزيد من عدد الرسل ويجوز ان يجعل الحديث مؤيداً على حدة (قوله وتخصيص ببعض الصحف الخ) جواب سؤال وهو ان يقال لو لم يشترط النزول عليه أو تكرر نزول الكتب لما خصص ببعض الصحف ببعض الانبياء مع ان الروايات ناطقة بهذا التخصيص (٢) وتقرير الجواب ان هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها فالتخصيص بنزوله عليه أولاً وأيضاً تخصيص البعض ببعض لا يستلزم تخصيص كل واحد فيجوز ان يكون البعض مخصصاً بالبعض والبعض الآخر متكرر النزول أو كائناً مع متعدد تأمل (قوله ولا نقض بالقرضيات) اذ يجب ان يكون مادة النقض في التعريفات من الوقائع وقيل (١) يمكن المناقشة فيه لان عطف الخاص على العام كثير في كلامه تعالى فلا يصح هذا علة لكون الرسول أعم منه بل علته انه لا قائل به تأمل (منه) (٢) فيه انه لا دخل للسؤال في الاشتراط وعدمه فلم ذكره في تقدير السؤال (منه)

بالكون معه والسؤال بالنظر اليه فان السائل لما أطلع على اشتراكهم في كون الكتاب معهم وكفاية ذلك في رسالتهم ولم يطلع على نزوله على واحد منهم اذ لم يصرح به أو اطلع على ذلك لكن لم يطلع على ان ذلك الواحد هو المخصص له فاعترض بأنه بعد ذلك الاشتراط لا وجه لتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء فكان ذلك الفاضل نظراً الى ان قوله لم يشترط النزول عليه لا يقتضي اشتراك الرسل في بعض الصحف بوجه فلا معنى لطلب وجه التخصيص ببعض (قوله مكرر النزول) جواب على تقدير كون السؤال على اشتراط تكرار النزول وقوله أو كائناً مع المتعدد جواب على تقدير كونه على عدم اشتراط النزول اكتفاء بالكون معه (ان قلت) ان هذا الجواب مبنى على ان توجد محقق لم تخصص بنبي مع ان الحديث خصص جميعه (قلت) هذا يصح الزاماً على السائل على وفق ما يفهم سؤاله من تقرير الحياي حيث قال وتخصيص بعض الصحف اذ يفهم منه ان السؤال بتخصيص البعض فالصواب ان يقال وتخصيص كل صحيفة بنبي ويمكن ان يجعل إضافة البعض الى الصحف الاستفراق

(١) من الامر بين الذين هما وجه التأييد (منه)
(٢) وافادته الظن انما تكون اذا كان مشتملاً على الشرائط المذكورة في أصول الفقه والا لا يفيد الظن أيضاً (منه)

(قوله اما لانه لا فاعل غيره) بناء على ان العبد كاسب لافعاله (قوله وإما لان المعجزة شرطها الخ) أي سلمنا ان غيره فاعل أيضا بناء على اطلاق الفاعل على الكاسب لكن المعجزة شرطها ان يكون فعله تعالى بدون كسب من العبد أو ما يقوم مقام الفعل من الترك فالمراد من الامر في قوله أمر خارق للمادة هو فعل الله تعالى فلا يرد المتنبي لان فاعله وهو الله تعالى لم (١) يقصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله وان قصده من جرى ذلك في يده وهو ليس بفاعله ولا كاسبه ولوعده السحر من كسب العبد فهو يخرج بلفظ الامر بناء على تخصيصه بقول الله تعالى أو ما يقوم مقامه لاشتراط المذكور قال الحياي هذا الامكان هو الامكان الخاص أي على ان الدليل عند الاصوليين على المشهور لا يكون الامفراداً كالعلم بالنسبة الى وجود الصانع وعلى التحقيق ينقسم الى المفرد والمركب من المقدمات المتفرقة والمقدمات المرتبة المفروضة للهبة وأما عند المنطقيين فانه المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهبة ثم ان التوصل الى المطلوب بالنظر الصحيح ليس بضروري بل بطريق جرى العادة عند المتكلمين وان كان الدليل هو الدليل المنطقي المشتدل على الهبة وأما عند الحكماء والمعتزلة فالتوصل بصحيح النظر ضروري في الدليل المنطقي بطريق (٧٠) الاعداد والتوليد وأما في الدليل الاصولي فليس بضروري عندهما

(٢) أيضا ثم ان في قوله المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى أو ما يقوم مقامه فلا يرد سحر المتنبي (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده) فيه ان المذكور قصد الاظهار وكونه فرع الوجود مما يناقش فيه (قوله قد عدوا الارهاصات) أي الخارق الصادر عن النبي عليه السلام قبل البعثة يسمى ارهاصاً أي تأسيساً لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا أسست (قوله التعريف بعم المعقول والمفوض) أي يجب ان يعمها لان المفوض من مواد المعرف كالمعقول والا يكون بين أول الكلام وآخره تناف يعرف بالتأمل ولو قال المعرف بدل التعريف لكان أولى (قوله بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم التعلل الخ) فيه انه حينئذ لا يكون الاستلزام للذات فلا يصدق التعريف عليه أيضاً اللهم الا ان يقال المراد بالاستلزام للذات ان لا يكون بواسطة مقدمة أجنبية لان لا يكون هناك واسطة أصلاً (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول) أي لا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعلقه (قوله فانهم بقسمون الدليل الى المفرد وغيره) لتبيل لكونه خلاف الاصطلاح قبل الحصر غير حقيقي بل هو بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فلا ينافي تقسيم الدليل الى المفرد وغيره كالعلم وقولنا كل مسكر حرام وأقول لاشك ان قولنا كل مسكر حرام مما يمكن التوصل بصحيح النظر في نفسه ولو بانضمام أمر آخر اليه الى العلم بمطلوب خبري حينئذ يلزم ان يكون المراد

(٣) قوله بصحيح النظر فان أريد النظر في أحواله فقط لا يصدق التعريف الا على

أحد الاحتمالات الثلاثة في تعلق (٣) قوله بصحيح النظر فان أريد النظر في أحواله فقط لا يصدق التعريف الا على

الدليل المشهور للاصوليين وهو المفرد وان أريد أعم من النظر في نفسه وأحواله يصدق على الدليل التحقيقي عندهم أيضاً وان أريد أعم من النظر في نفسه وأحواله وجزئته يصدق (٤) على الدليل المنطقي أيضاً لكن الامكان يحمل في هذه الاحتمالات على الامكان الخاص أو العام في ضمن الخاص اذ لو حمل على الامكان العام في ضمن الواجب أو المتع لا يصدق على دليل أصلاً وان بني التعريف على قاعدة الحكماء أو المعتزلة واعتبر قوله بصحيح النظر متعلقاً للتوصل أو متعلقاً للامكان وقاله وأريد الامكان الخاص فان أريد النظر في أحواله فقط لا يصدق التعريف الا على الدليل الاصولي المشهور وان أريد أعم من النظر

(١) ويعلم انتفاء القصد من الله ووجوده بالقرائن كما سيصرح به قول أحمد (منه)

(٢) هذا اذا لم يؤخذ الدليل الاصولي شرط صحيح النظر فالتوصل ضروري عندهما فيه أيضاً (منه)

(٣) سواء اعتبر الاول أو الثاني أو الثالث (منه)

(٤) ولا يخفى ان تعميمه بحيث يشمل الدليل المنطقي بعد إبتائه على مذهب المتكلمين بعيد (منه)

في نفسه وأحواله يصدق على التحقيقي أيضا ولو غم الى جزئه أيضا لا يصدق الا على التحقيقي أيضا فيكون التعميم الى جزئه لغواً ولو أريد في جميع هذه الصور الامكان العام من جانب الوجود لايختلف الحكم في جميع الصور الا في الصورة الاخيرة من تعميم النظر فانه حينئذ يصدق (١) على الدليل المنطقي أيضا ولو أريد الامكان العام من جانب العدم لحكمه في جميع الصور حكم الامكان الخاص وان اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للامكان شرطاً له فان أريد الامكان الخاص أو العام من جانب العدم فلا يصدق على دليل أصلاً على كل واحد من احتمالات النظر لان جميع الادلة بشرط صحيح النظر ضروري التوصل اذ صرح العصام بأن قولنا كل انسان متحرك الاصابع بالضرورة بشرط كونه كاتباً مشروطة عامة وان أريد الامكان العام من جانب الوجود فالحكم كما سبق في الامكان العام من جانب الوجود اذا اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقاً للتوصل أو متعلقاً للامكان وقوله بلا فرق ويكون الامكان العام في جميع الدليل متحققاً في ضمن (٧١) الواجب والحاصل ان في الامكان ثلاثة

احتمالات وفي التوصل ثلاثة مذاهب وفي تعلق قوله بصحيح النظر ثلاثة احتمالات وفي قوله النظر ثلاثة احتمالات فنضرب أولاً الثلاثة في الثلاثة ثم الثلاثة في التسعة ثم الثلاثة في سبعة وعشرين فالجُمُوع أحد وثمانون فليتأمل (قوله فيكون مثل قولنا العالم حادث الخ) ان أريد ان يكون هاتان المقدمتان مع الهيئة المخصوصة دليلاً فلا نسلم ذلك لان النظر لا يتعلق بنفسه ولا بأحواله بل بجزئه الذي هو ذات المقدمات المعروضة للهيئة صرح به أبو الفتح في حاشية

بالنظر فيه ما يعم النظر في أحواله (١) والنظر في نفسه فيكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليلاً على وجود الصانع على الاول أيضاً فلا يصح هذا الحصر ولعل المحشى لهذا قال فيها سيأتي فالصواب تعميم الاول فتأمل والاعتراض ببعض المدلولات مدفوع براءة قيد الهيئة في تعريف الاضافيات (قوله بقرينة ان التعريف للدليل) أو بقرينة كون لفظ العلم مشهوراً عندهم في التصديق (قوله) كونه ناشئاً وحاصلاً منه اما بطريق جرى العادة أو الاعداد أو التوليد (قوله) لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول) أجيب عنه بان ليس المراد بالضرورة ما هو المتعارف من امتناع الانفكاك أو وجوب تحقق اللازم عند تحقق المألوم بل الحصول والاثبات فغنى التعريف ان الدليل هو الذي يحصل ويثبت من العلم به العلم بشيء آخر وهو لا يقتضي ان لا ينفك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل ورد بانه ان أريد بكونه بحيث يحصل من العلم به العلم بالمدلول ان يكون حصول علمه كافياً في حصول العلم بالمدلول يلزم ان لا يصدق التعريف الاعلى ما هو بين الانتاج وان أريد به ان يكون للعلم بالدليل دخل في حصول العلم بالمدلول يلزم ان يكون أجزاء الدليل دلائل بالنسبة الى المدلول على ان حل اللزوم على هذا المعنى لا يعبرى عن نوع تكلف ويمكن ان يقال المراد بالدخل ما هو بطريق النظر بان يكون مرتباً على الوجه المعروف فلا يرد الاجزاء

(١) معنى النظر في حاله ان يجعل الحال محمولا للدليل الذي هو موضوع المطلوب وأخرى موضوعاً لمحموله بان يقال العالم حادث وكل حادث فله محدث ليتوصل به الى ان العالم له محدث أو في نفسه فعلى هذا يكون الدليل مركباً وعلى الاول يكون مفرداً ومعنى النظر في نفسه ان يأتي ترتيب المقدمات الحاصلة بالعمل المذكور لينتج ذلك المطلوب (منه)

الحفية وان أريد المقدمات بدون الهيئة فسلم لكن لا نسلم عدم صحة الحصر اذ يجوز ان يكون الحصر بالإضافة الى المقدمات المأخوذة مع الهيئة قال الخياطي فيخرج القضية الواحدة المستلزمة في أنه اذا علم احدى القضيتين فالما انتقل الذهن منه الى القضية الاخرى ينشأ أو غير بين أو لا ينتقل فان كان الاول فقد نشأ علم الثاني من الاول فيصدق التعريف عليه ولا يضره عدم كون نفس القضية الثانية من نفس الاولى وان كان الثاني فيخرج من قيد اللزوم مطلقاً وأيضاً في صورة كون اللزوم بينهما نظرياً غير بين يخرج من قيد اللزوم مطلقاً كما يخرج ما عدا الشكل الاول فلا وجه لاطلاق الكلام قال الخياطي لكن يمكن تطبيقه بان يعم العلم به الى العلم (٢) بأحواله قال الخياطي من

(١) ويكون الامكان العام في صورتين الاولين من النظر فيه متحققاً في ضمن الامكان الخاص وفي الصورة الاخيرة في ضمن الامكان الخاص والواجب (منه)

(٢) وان كان الظاهر منه العلم بنفسه فقط أي الى العلم به من حيث حله من أحواله (منه)

حيث حدوثه ﴿﴾ أي من حيث حدوثه واستدعاء حدوثه للصانع يعني بشرط العلم بهذه الاحوال المرتبة المأخوذة مع الهيئة نذير (قوله بل لا بد من العلم الخ) بل لا بد من العلم بالترتيب والهيئة ومن جعل الهيئة شرطاً لاوقفاً قولنا كل انسان متحرك الاصابع بشرط الكتابة مشروطة عامة بالمعنى الاول (١) مادام كاتباً مشروطة عامة بالمعنى الثاني * فان قلت الحدوث ضروري للعلم * قلت نعم لكن العلم به ليس بضروري والمشروط ذلك (قوله أي للمقدمات المرتبة) بل مع الهيئة أيضاً (قوله لكن في قوله والعام الخ) لما كان في قوله أيضاً تسليم عموم الثالث من الاول توهم منه تسليم قوله والعام لا يوافق الخاص فاستدرك بقوله لكن في قوله (قوله ولما كان حاصل الخ) اعتذار عن حكم الشارح باوقفية الثالث للثاني مع امكان اوقفيته للاول (قوله والمتبادر من لزوم الشيء من الشيء لزومه من نفسه فقط الخ) الاولى والمتبادر من لزوم الشيء من متعلق الشيء لزومه من متعلق نفسه فقط لان متعلق نفسه من حيث حال من أحواله (قوله كان هذا أوفق بالثاني منه بالاول) فيه انه على هذا لا موافقة له للاول أصلاً لانه لا يصدق على (٧٢) المفرد فامعنى لفظ الاوفق الا ان يلاحظ نعيم الاول ﴿﴾ قال الحياي

(قوله يستلزم العلم بالصانع) فيه ان العلم بالعالم من حيث حدوثه غير كاف في حصول العلم بالصانع بل لا بد (١) من العلم بان كل حادث له صانع أيضاً (قوله شامل للمقدمات) أي للمقدمات المرتبة لا يخفى ان الثاني غير شامل لمثل العالم فيكون الثالث أعم منه أيضاً لكن في قوله والعام لا يوافق الخاص في باب التعريفات بحث اذ لو أريد بعدم موافقة العام للخاص في هذا الباب ان لا يجوز التعريف بالعام فعلى تقدير تسليمه لا يضرننا وان أريد ان لا موافقة بين التعريف العام لشيء وبين التعريف الخاص لذلك الشيء فمنوع اذ التصديق في مادة موافقة ما بينهما في تلك المادة الا ان يراد بالموافقة المساواة في الصدق ولما كان حاصل هذا التعريف على ما وجهه المحشى هو ان الدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر على طريق النظر الذي هو ترتيب أمور معلومة للتأدي الى مطلوب والمتبادر (٢) من لزوم الشيء من الشيء لزومه من نفسه فقط لانه ولا من حيث حال من أحواله وحينئذ يكون مختصاً بالمقدمات المرتبة كان هذا أوفق بالثاني منه بالاول فليتأمل (قوله والصواب نعيم الاول) بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله كما مر آنفاً ووجه الصواب ما أشرنا اليه فيما مر والله أعلم مع ان التخصيص خروج عن مذاق الكلام فيه أيضاً (قوله قصد به التصديق) ويعلم ذلك القصد بالقرائن (قوله هذا خلف) وذلك لان الرسالة ثابتة بالمعجزة واذا كانت المعجزة باطلة كانت الرسالة باطلة هذا خلف بل كفر (قوله فلا يكون (١) يمكن ان يكون المراد ان العالم من حيث انه حادث مع ان كل حادث له صانع (منه) (٢) لكن المتبادر من الاول أيضاً ذلك على ما لا يخفى (منه)

وتخصيصه مثل الاول ﴿﴾ بأن يراد من العلم بالعام العلم بأحواله فقط كما أريد من النظر فيه النظر في أحواله فقط (قوله بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله) فيه انه بعد هذا التعميم لا يشمل المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة والثالث يشمله فالصواب زيادة التعميم الى النظر في جزئه أيضاً ويراد الامكان العام من جانب الوجود وفيه ان الاول يشمل المقدمات المتفرقة والمرتبة بدون الهيئة بخلاف (٢) الثالث الا ان

(كاذبا)

يفال نعيم العام به الى العلم به من حيث حال من أحواله يدخلها لان الترتيب والهيئة حال للمقدمة (قوله ووجه الصواب ما أشرنا اليه فيما مر) وهو انه ان لم يعم يلزم خلاف الظاهر والاصطلاح اذ لا يمكن نعيمه الى المركب بدون تعميم النظر فيه الى النظر في نفسه كما سبق (قوله خروج عن مذاق الكلام) لان مذاقه التعميم وأما التخصيص بالعلم بنفسه وان كان متبادراً كما سيذكره المحشى قول أحد لكن الخروج منه الى التعميم ليس خروجاً عن مذاق الكلام ﴿﴾ قال الحياي وأما ما يظهر على يد مدعي الالوهية فليس بتصديق له ﴿﴾ جواب نقض اجابي حاصل النقض ان دليلك جار في خبر مدعي الالوهية والمدعي وهو ايجاب العلم متخلف وحاصل الجواب منع جريان الدليل (فان قلت) انه يخرج بقيد المعجزة لان تعريفها السابق لا يصدق على الخارق الذي في يده قلت هي مستعملة في جزء معناها وهو

(١) المراد من المعنى الاول والثاني هما المعنيان المذكوران للشروطة العامة في كتب التلوق فارجع الى شرح الشمسية للقطب (منه) (٢) فانه لا يشمل الا على المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة (منه)

الخارق للمادة لئلا ينفو قوله تصديقه في دعوى الرسالة فان قلت كيف يشبه السائل ويورد النقض مع ان قوله في دعوى الرسالة يخرج به بلا شبهة والسؤال لا بد ان يكون مبنياً على شبهة قلت نعم لكن هذا النقض قهض مكسور وهو النقض بترك بعض صفات الدليل بناء على انه لا مدخل لذلك البعض في العلية وهنا المدعى ايجاب خبر الرسول العلم فلو اقيم الدليل بدون ذلك القيد اثبتة أيضاً وتقريره ان خبر الرسول خبر من أظهر الله الخارق على يده تصديقه في دعواه وكل ما كان كذلك فهو معلوم الصدق وينتج ان خبر الرسول خبر من هو معلوم الصدق الخ لان العقل يشهد ان كل من أظهر الله الخارق على يده تصديقه في دعواه كان هو صادقاً في تلك الدعوى وهذا الجواب جواب عن السؤال الاول أيضاً لان مدار الصدق كون الامر خارقاً وكونه مقارناً لقصد التصديق وانما انحصر صدق الخبر بدليل الخارق المقارن لقصد التصديق في خبر الرسول لاستفاء قصد التصديق (١) من الله تعالى في مدعي الألوهية والمتنبي عليه السلام قال الشارح واذا كان صادقاً يقع العلم بمضمونها عليه السلام فيه بحث ظاهر اذا الصدق لا يستلزم العلم اذرب صادق لا يقع الظن بمضمون ما أخبره (٧٣) فضلاء العلم والجواب ان

المراد اذا كان معلوم الصدق وحاصل الكلام في اثبات المرام ان خبر الرسول خبر من أظهر الله لنا المعجزة على يده تصديقه في دعوى الرسالة وكل من كان كذلك فهو رجل معلوم الصدق ينتج ان خبر الرسول خبر رجل معلوم الصدق وكل خبر رجل معلوم الصدق فهو معلوم الصدق وكل خبر رجل معلوم الصدق بوجوب العلم بمضمونها ينتج ان خبر الرسول بوجوب العلم بمضمونها عليه السلام قال الحلي نعم تصور الخبر بعنوان

كاذباً (لان الكذب من الذنوب) قوله الى ترتيب هذا النظر) وهو انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو ثابت ومضمونه واقع (قوله بان تصور الخبر موقوف على الاستدلال) أي تصوره بالرسالة موقوف على الاستدلال لانه موقوف على العلم بثبوت الرسالة له وهو انما يحصل بالاستدلال (قوله فيتوقف خبره أيضاً بالواسطة) فيه ان الاستدلال (١) ما يستفاد من الاستدلال لا ما يتوقف عليه مطلقاً والا لزم ان يكون التصور المذكور استدلالياً ولا قائل بكون التصور استدلالياً (قوله نعم تصور الخبر بعنوان الخ) يمكن ان يكون مراد القائل هذا أيضاً يعرف بالتأمل (قوله الملحوظ من حيث ذاته) مثلاً الصراط حق من جملة أخبار الرسول وهو من حيث ذاته بدون ملاحظته بعنوان تبليغ الرسول مفيد للعلم الاستدلالي لتوقفه على الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق فهذا صادق وأما كون صدق الخبر بديهياً باعتبار تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول فلا يستلزم بدهيته باعتبار المذكور والكلام في هذا المعنى (قوله هذا المعنى يتم الثبات الخ) الاولى في وجه كون الذكر لغواً ان يقال الثبات معتبر في معنى التيقن تدبر (قوله وفيه ما فيه) قيل وجه النظر انه لا معنى للاحتمال بحسب نفس الامر لما مر (١) لا يقال ليس المراد بالاستدلال هنا معناه العرفي لانا نقول حينئذ لا يلائم تفسير الاستدلال بالحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل (منه)

(م — ١٠ حواشي العقائد ثاني) ما بلغه الرسول بحمل صدقه بديهياً عليه السلام اعلم ان تصور الخبر كذلك موقوف على الاستدلال لانه يتضمن تصور الخبر بالرسالة وهو يتوقف على الاستدلال كما سبق في الجواب بادعاء ان هذا التصور يورث البدهية مع توقفه على الاستدلال بناء على ما قاله المحشي قول أحمد من ان الاستدلال ما يستفاد من الاستدلال لا ما يتوقف عليه مطلقاً يشير الى غلط الجواب كما ان صريح هذا الدليل يدل على غلط السؤال (قوله يمكن ان يكون مراد القائل هذا أيضاً يعرف بالتأمل وفيه انه بهذا التحرير يخلص سنده من البطالان في نفسه لكن المثل يحرر مدعاه بان كلامنا في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته كما صرح به الحلي فيطل صلاحية ذلك السند للسندية كما لا يخفى عليه السلام قال الحلي قائل عليه السلام لعل وجه اشارة الى ان ليس كل حد أصغر لوحظ بعنوان الحد الاوسط يكون ثبوت الحد الاكبر له بالبدهية بل اذا كان ثبوت الحد الاكبر للحد الاوسط بديهياً كما في المثال المذكور (قوله لما مر) أي في كلام الحلي من ان المراد باحتمال التقيض هنا أي في مقام بيان العلم التجويز العقلي اذ قد سبق من الحلي في بيان التعريف الثاني للعلم ان المراد من التقيض تقيض التمييز والاحتمال متعلقة والتمييز في التصديق الاثبات والنفي ومتعلقة الطرفان فمعنى عدم احتمال التقيض هنا عدم احتمال متعلق التمييز الذي

يوجه العلم نقيض ذلك التمييز ومعناه في التصديق عدم احتمال الطرفين تقيض الايقاع مثلا والايقاع هو ادراك الوقوع ومعنى عدم احتمال الطرفين لتقيضه عدم تجويز العقل اللاوقوع أي عدم ادراك وقبول اللاوقوع لا ما يعم الامكان الذاتي والامكان الذاتي في التصديق في مثل قولنا زيد (١) قائم أما كون ذات الطرفين أي النسبة التي بينهما غير آبية عن تقيض نفسها فلا (٢) معنى له وأما كون ذات الموضوع وماهية غير آبية عن الاتصاف بتقيض الوقوع فهو غير مطرد في جميع القضايا اذ ذات الموضوع في أكثر القضايا لاتأني عن تقيض النسبة المدركة الواقعة في نفس الامر الا ان يراد ذات الموضوع بشرط الاتصاف بالنسبة الواقعة إيجابا أو سلبا اذ ماهية الموضوع بشرط نسبة القيام اليه في نفس الامر آبية عن تقيض تلك النسبة وان لم تكن آبية عنه من حيث هي هي أوفى وقت تلك النسبة اذ فرق بين الوقت والشرط كما يعرف في بحث المشروطة العامة في المنطق فارجع الى ذلك الموضوع من شرح التسمية للقطب ومن حاشيته للسيد الشريف وانما كان الاحتمال بحسب نفس الامر لا معنى له لما مر من أن المراد الخ اذ تعريف العلم فيها سبق بحتمه بان يراد من احتمال التقيض أهم من احتمال متعلق تقيض التمييز ومن احتمال ماهية موضوع متعلق تقيض النسبة المدركة فعدم الاحتمال في الثاني انما يكون بان يكون الواقع في نفس الامر هو النسبة المدركة ولعل المحشي قول أحد هذا الاحتمال بادر في آخر الحاشية الى التسليم فالتسليم بتسليم قوله لا معنى للاحتمال بحسب نفس الامر وان لم يساعد ما مر فان قلت قول الحياي عدم الاحتمال في نفس الامر لاخراج الجهل المركب فاذا لم يحمل عدم احتمال التقيض هنا وفيما سبق على الاعم منه فم يخرج الجهل المركب قلت أما فيما سبق فبان المراد من عدم احتمال التقيض عدم تجويز العقل التقيض (٧٤) لاحالا ولا مآلا والجهل المركب وان لم يكن فيه التجويز حالا لكن

فيه تجويز العقل التقيض من أن المراد باحتمال التقيض هنا التجويز العقلي لا ما يعم الامكان الذاتي ولو سلم فالتخصيص تكلف فالاولى تغيير التفسير (قوله ممن عن هذا الكلام) أي عن قول المصنف والعلم الثابت به بضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبت تأمل (قوله والاقترب)

ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب على ما في شرح المواضع وأما هنا فبقيد (أي) الثبات لان الجهل المركب ليس بثابت كالتقليد كما عرفت (قوله أي عن قول المصنف والعلم الثابت الخ) قال بعض الافاضل المشار اليه بكلمة هذا وان كان كلام الشارح لا يقول المصنف لكن لما كان الاول معنى الثاني وخلاصته فكأنه هو انتهى ولا يخفى أنه يشعر بان تفسير المحشي تفسير باللازم والمشار اليه هو كلام الشارح والاعتراض على الشارح أولا ويلزم منه الاعتراض على المصنف ولك ان تجعل المشار اليه أولا كلام المصنف وتجعل الكلام اعتراضا على تفريع الشارح بان هذا التفريع غير صحيح لانه يقتضي ان يكون مراد المصنف بيان اعتبار أصل التيقن والثبات في معنى العلم وكون مراده ذلك فاسد من وجهين الاول كونه مستغنى عنه والثاني كونه تخصيصا من غير مخصص فقوله والاقترب من تمام الاعتراض يعني ان مراد المصنف ليس كذلك بل كما ذكره وحق التفريع حينئذ ان يقال فما أفاده خبر الرسول علم مشتمل لقوة اليقين وكال الثبات بحيث لا يشوبه الوهم ولو جعل المشار اليه كلام المصنف ولم يجعل الكلام اعتراضا على الشارح بل على المصنف فقط لكان قوله

(١) فيلزم ان يكون قولك زيد قائم اذا كان الواقع هو القيام جهلا مركبا لاعلميا وليس كذلك ويلزم ان يحصر العلم في مثل الانسان حيوان مما لا يحتمل ماهية الموضوع تقيض النسبة المدركة (منه)

(٢) اذ كل شيء آ ب في تقيض نفسه سواء كان موحودا أو معدوما فالامكان بهذا المعنى مسلوب عن جميع الاشياء اذ لا يجوز سلب الشيء عن نفسه وتقيض كل شيء رفعه لما سبق (منه) (قوله غير آبية الخ) اذ يلزم ان يكون مثل العالم قديم عند من بينه بدليل علما لاجهلا مركبا اذ عليه ان متعلق التمييز فيه لا يحتمل تقيضه لان النسبة وان كان الواقع تقيضا فذاتها آبية عن تقيضها وهذا غير خاف على من تدبر (منه)

والاقرب جوابا عن ذلك الاعتراض وأما على ما أشعره كلام بعض الأفاضل من أنه اعتراض على الشارح أولا ويلزم منه الاعتراض على المصنف فن تمة الاعتراض على الشارح وجواب عن (٧٥) الاعتراض على المصنف (قوله أي في

وجه التخصيص بالذكر
الح) يشعر أن ما ذكره
يدفع سؤال التخصيص
فقط وليس كذلك بل
سؤال الاستثناء أيضا
فالاولى أن يقال
في التفسير أي في وجه
الاحتياج إلى الذكر وجه
التخصيص تدبر (قوله
قيل المقصود من ذكر
هذا الكلام) هذا جواب
عن سؤال الاستثناء وسؤال
التخصيص معاً أما الاول
فيندفع بوجه حل العام
على مطلق الإدراك مع
قطع النظر عن كون العلم
هو المذكور في قوله
وهو يوجب العلم وأما
الثاني فيندفع بكون العلم
الواقع فيه التوهم هو العلم
المذكور في قوله وهو
يوجب العلم الاستدلالي
(قوله يلزم أن لا تكون
الحواس أيضاً آلة غير
المدرّك) فيه أن الغيبة
المصطلخة بمعنى تصور
وجود أحدهما مع عدم
الآخر ولا يخفى أن
النفس يتصور أن تكون
بدون تصور بل واقع
كما في الجنون قال

أي في وجه التخصيص بالذكر أن مراد المصنف الح قيل المقصود من ذكر هذا الكلام الإشارة إلى دفع وهم حل العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الإدراك فإن العلم عندهم وإن لم يكن بهذا المعنى لكن استعماله فيه مشهور في الكتب (قوله المنزه عن شائبة الوهم) يعني كما أن العلم الثابت بالضرورة كذلك (قوله مشهور لامتناع) (١) قيل هذا الكلام منه ظاهر في أن هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد (٢) بهذا القول إلا بعد تصحيح النقل عن هو أوثق منه قال ابن الصلاح من سئل عن إيراد مثال للتواتر في الأحاديث أعيان طلبه وحديث إنما الأعمال بالنيات ليس من ذلك وإن نقله عدد التواتر وزيادة لأن ذلك طرأ عليه في وسط أسناده ولم يوجد في أوائله نعم حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراء مثلاً لذلك فإنه نقله من الصحابة العدد الجمل كذا في خلاصة الطيبي (قوله لاعتدال الدلائل) كما في خبر الرسول وخبر الله تعالى وخبر الملائكة وخبر أهل الإجماع (قوله مبني على المسامحة) بأن يراد بخبر الرسول خبره وما في حكمه وبخبر التواتر هو وما في حكمه (قوله هذا مناف لما مر في وجه الحصر من أن العقل ليس آلة غير المدرّك) إذ المفهوم منه أنه آلة غير المدرّك وهو قبيح مأمور ومحصل الجواب (٣) عنه يمنع الالية وكذا يمنع الغيرية واختار الخشبي الاول دون الثاني لما فيه من البعد أيضاً لو حمل الغير على المصطلح يلزم أن لا تكون الحواس أيضاً آلة غير المدرّك مع أنه جعلها في وجه الحصر آلة غير المدرّك تأمل (قوله هذا هو النفس بعينها) يعني أن الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها وهي والقوة العاقلة متغايران في العرف واللغة فهذا القول غير مستقيم لكن قول الشارح يدرك به ظاهر في أنه سبب لإدراك النفس والنفس هي المدرّكة لأسباب الإدراك (قوله إذ لا كثرة اختلاف الح) يعني أنه لو كان دليلاً السنية يلزم أن توجد كثرة الاختلاف في جميع النظريات وليس كذلك إذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة (قوله لأن هذه نسبة الح) لما كان قوهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الآليات بحسب الظاهر بخلاف حال النظر والمراد بالآليات ما يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته أثبت كونه من قبيل النظر في الآليات بقوله لأن هذه نسبة الح (قوله لكن القائل بنفسها قائل بملئها والمنكر ينكرها معاً) يعني أن من ادعى نفس الافادة يدعي العلم بها أيضاً أي يلزم من دعوى نفس الافادة دعوى العلم بها إذ لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به فإذا نفي العلم بها يبطل دعواها

(١) الخبر المتواتر ما بلغت رواته في الكثرة مبلغاً استحالة في العادة توأطوهم على الكذب وبدوم هذا فيكون أوله كآخره وأوسطه كطرفيه (منه)

(٢) أي بقول من قال هذا مجرد فرض للتبثيل والا فهذا الحديث مشهور لامتناع (منه)

(٣) ومحصل هذا الجواب هو أن يكون الغير هناك بمعنى جواز الانفكاك فيجوز أن يكون العقل

آلة ولا يكون غير المدرّك بمعنى جواز الانفكاك فلا يكون بين الكلامين تناف (منه)

الخيالي ففيه رد لفرق الخالفين جميعاً ففيه رد للسوفسطائية أيضاً حيث ينكرون الصلح بالضروريات جميعاً فتخصيص الشارح ليس بأولى

(قوله وهذه معارضة في مقابلة الدعوى الثانية) أي ما ذكره الشارح من السؤال بقوله فان قيل الخ معارضة في مقابلة الدعوى الثانية وهي دعوى العلم بالافادة والدعوى الاولى دعوى نفس الافادة (قوله بان يعلم المقدمات المرتبة) فالنظر هو علم المقدمات المرتبة (قوله وهذا) أي اثبات القضية النظرية أو العلم بالنتيجة إنما يتوقف على كون النظر وهو علم المقدمات المرتبة مفيداً للعلم بالنتيجة (قوله وبكونها مستلزمة للمطلوب الخ) كان هذا هو منشأ الدور وفيه ان العلم بكون نفس المقدمات مفيدة لنفس النتيجة ليس عين التصديق بالنتيجة هنا لان النتيجة هنا هي كون النظر المخصوص مفيداً للعلم واللازم مما ذكره ان التصديق (١) به يتوقف على التصديق بنفس المقدمات وعلى التصديق بافادتها نفس المطلوب وليس شيء من التصديقين عين الموقوف بل عينه هو التصديق (٢) بافادة التصديق (٧٦) بالمقدمات المرتبة التصديق بالنتيجة ولم يفهم من كلامه كونه موقوفاً عليه

وهذه معارضة في مقابلة الدعوى (١) الثانية وفيه ان الالقي على هذا ان يذكر كلا المدعين (٢) في تحرير البحث ولا ينظم جميع الشبه في ذلك واحد بل يذكر موجب كل شبهة بجنبها (قوله اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه) لان اثبات الكلية متضمن لاثبات حكم ذلك المخصوص فاذا أثبت الكلية بذلك المخصوص فقد ثبت ذلك المخصوص في ضمنها بذلك المخصوص وهل هذا الا اثبات الشيء بنفسه فيكون دوراً (قوله وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد) قال الشارح هناك فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من نفس النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا إنما يتوقف على كون النظر مفيداً للعلم لاعلى العلم بذلك فالوقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق قلنا مبني الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملازم هو صدق المقدمات المرتبة وأما التصديق بالنتيجة أعني العلم بتحققها فأنما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب بديهية أو اكتساباً على ما قرر من ان العلم بتحقيق اللازم يستفاد من العلم باللازم ويتحقق الملازم وفيه نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة إنما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكونها مستلزمة للمطلوب في ذلك الاستلزام وما ذكر من ان العلم بتحقيق اللازم يستفاد من العلم باللازم ويتحقق الملازم إنما هو العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزمة للمطلوب (قوله أي توقف الشيء على نفسه الخ) قال بعض المدققين توقف الشيء على نفسه من جملة أفراد مفهوم الدور لان جملة أفراد بواسطة فالتظاهر من تقدير الخيالي أنهم يجعل الكلي واسطة بل جعل اثبات الكلي عين اثبات جزئياته تدبر الخ قال الشارح والنظري قد ثبت بنظر مخصص لا يبر عنه بالنظر الخ (٣) والمدعي النظري هنا هو كل نظر مشتمل على شرائط الافادة فهو مفيد

(قوله في القياس الاستثنائي الخ) أي فيما اذا كان المستثنى عين المقدم (قوله قال بعض المدققين توقف الشيء على نفسه من جملة أفراد مفهوم الدور) ان أراد ان توقف الشيء على نفسه بلا واسطة فدلله لا يثبت كونه من أفراد مفهوم الدور لبرهان الدور كما لا يخفى وان أراد بواسطة فالظاهر من تقدير الخيالي أنهم يجعل الكلي واسطة بل جعل اثبات الكلي عين اثبات جزئياته تدبر الخ قال الشارح والنظري قد ثبت بنظر مخصص لا يبر عنه بالنظر الخ (٣) والمدعي النظري هنا هو كل نظر مشتمل على شرائط الافادة فهو مفيد

(١) أي دعوى العلم بها لادعواها نفسها (منه)
(٢) قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف ان المدعي عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها ترتيب العلم بها بصدقها فالتدبر يدعي انتفاء معلومية صدقها علماً وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم برأسها ويحتمل ان يكون هذا توجيهاً آخر غير ما ذكره المحشي انتهى كلامه تدبر (منه)

والنظر المخصوص الذي يثبت هو قولنا ان كان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيداً للعلم بمحدث العالم لصحته (على) واشتماله على شرائطه لا خصوص مادته فيكون كل نظر مشتمل على شرائطه مفيداً للعلم لكن المقدم حق ثابت ينتج عين التالي الذي هو المدعي النظري وهذا المدعي قضية كلية يتضمن القضية الشخصية التي هي استثناء عين المقدم في القياس المذكور وهي ان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بمحدث العالم لاشتماله على شرائطه بل يتضمن كون هذا القياس الاستثنائي مفيداً للعلم بالنتيجة أيضاً لكن كون القياسين المذكورين الاول الاستثنائي والثاني الاقرائي الذي أخذ في موضوع قضية هي استثناء عين المقدم وهو العلم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم من حيث كونها ملحوظين بعنوان موضوع تلك

(١) أي بكون النظر المخصوص مفيداً للعلم (منه) (٢) لان النظر هو التصديق بالمقدمات المرتبة (منه)

القضية الكلية (١) النظرية نظري وداخل تحت مضمونها يعني ان القياسين المذكورين داخلان في موضوعها لان عنوانه صادق عليهما وثبوت المحمول لهما وهو الافادة بهذه الحقيقة والملاحظة نظري وأما من حيث ملاحظتهما بخصوص ذاتهما فليسا بداخلين في موضوع القضية الكلية وافادتهما العلم بنتيجتهما المذكورتين وهما قولنا العالم حادث وقولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد للعلم بديهى ثم اعلم * ان الشارح اعتبر أمرين الاول كون النظر المحصور معبراً بخصوص ذاته لابنوان النظر ولا تفعل من ان المراد من النظر المحصور في صدد اثبات القضية الكلية هو القياس الاستثنائي لان المثبت لها هو هذا لا القياس الاقتراني الذي أخذ في موضع استثناء عين المقدم لانه لا يثبت القضية الكلية كما لا يخفى * الثاني ان افادة القياس الاقتراني المأخوذ على هذا الوجه العلم ضروري ومدار دفع الدور هو الامر الاول لكن لا يكفي ذلك اذ هو يدفع فقط توقف افادة القياس الاستثنائي على نفسها لحصول المغايرة في الجملة باختلاف العنوانين ولا يدفع لزوم توقف افادة القياس الاقتراني المذكور على نفسها الا ان يراد بقوله بنظر محصور بمدخلية نظر محصور سواء كان مثبتاً أو جزءاً من المثبت ليشمل القياسين المذكورين وقائدة الامر الثاني دفع توهم انه لا يمكن اثبات هذه القضية الكلية النظرية بنظر أصلاً لان كل نظر أثبت به افادتها فهو داخل تحت عنوان موضوع تلك القضية وقد فرض ان الحكم بافادة العلم على كل ما دخل تحت هذا العنوان نظري فيلزم ان يكون كون النظر الذي أثبت به مفيداً ومثبتاً للقضية الكلية نظرياً محتاجاً الى نظر آخر وهكذا فيتسلسل ووجه الدفع منع اللزوم في قولنا فيلزم ان يكون كون النظر الخ بناء على اختلاف العنوان كما يفهم من تقرير الخيالي لكن لا يكفي ذلك اذ هو يدفع فقط توهم لزوم كون افادة علم القياس الاقتراني الذي عرفته العلم بالنتيجة نظرياً ولا يدفع توهم كون افادة علم القياس الاستثنائي المذكور العلم بالنتيجة التي هي (٧٧) القضية الكلية نظرياً اذا عرفت هذا

فلنشرح ما قاله الخيالي
قال (حاصله انا ثبتت
الكلمة أي القضية

على الشيء اعم من ان يكون نفسه أو غيره وعلى هذا لا حاجة الى هذا التأويل (قوله بشخصية
ضرورية الخ) وهي من هذه الحقيقة مثبتة على صيغة الفاعل ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان
النظر مثبتة على صيغة المفعول ولا محذور في ذلك فان حكم الشيء قد يختلف بديهية وكباً باختلاف

الكلمة وهي قولنا كل نظر مفيد للعلم بشخصية (أي بقضية شخصية هي فرد من تلك الكلية وهي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بمحدوث العالم أي العلم بهذا القياس يفيد العلم بهذه النتيجة (ضرورية) أي بديهية وفيه نظر لانه يشعر ان مراد الشارح من النظر في قوله وقد يثبت بنظر محصور القضية الشخصية المذكورة وليس كذلك اذ النظر لا يطلق على القضية بل النظر هو موضوع تلك القضية مع ان تلك القضية أو موضوعها لا يثبت الكلية كما عرفت فيما سبق بل المثبت لها هو القياس الاستثنائي المذكور نعم ان تلك القضية وموضوعها دخلا في الاثبات بسبب كونهما مأخوذتين في القياس الاستثنائي الا ان يراد بشخصية مدخلية شخصية لكنه غير كاف في بيان الحاصل فالاولى ان يقول حاصله انا ثبتت الكلية بمدخلية نظر محصور سواء كان مثبتاً أو مأخوذاً في المثبت ولا يعبر عنه بعنوان النظر حتى تكون افادته نظرياً بمقتضى نظرية الكلية بل يعبر عنه بخصوص ذاته فيجوز ان تكون افادته بديهياً وعليك بتغيير ما بعده الى ما يناسبه هذا هو توضيح الحق في هذا المقال * قال الخيالي فاللازم * أي من اثبات الكلية بالشخصية (اثبات حكم هذا النظر) المحصور الذي هو موضوع الشخصية وحكمه هو ثبوت الافادة له (من حيث انه نظر) لانه أثبت ذلك الحكم له في ضمن اثبات حكم الكلية (بحكمه) أي بافادته يريد مضمون الشخصية (من حيث خصوص ذاته) الضمير في ذاته راجع الى النظر لا الى الحكم (ولا خلاف فيه) وهو توقف الشيء على نفسه لحصول المغايرة باختلاف العنوان (قوله وهي من هذه الحقيقة الخ) الضمير ان كان راجعاً الى الشخصية فقوله ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر يأتي عنه لان النظر ليس بعنوان للشخصية لان المراد من الشخصية القضية الشخصية بقرينة التانيث والمقابلة بالكلمة بل عنوان لموضوعها وان كان راجعاً الى موضوع الشخصية على طريق الاستخدام فقوله مثبتة على صيغة المفعول يأتي عنه لان المثبت على صيغة المفعول هو القضية

(١) والقضية الكلية هي قولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد للعلم وعنوان موضوعها هو مفهوم النظر (منه)

الشخصية لا موضوعها كما لا يخفى ويمكن الجواب (١) قدبر قال الخياي لان ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج الى مطابق السبب لا بد من تخصيص هذا السبب بحيث يخرج عنه الالتفات وتصور الطرفين اذ البديهي الاول يحتاج اليها البتة كما سيصرح به في الايراد على المثال لان المثال من البديهي الاول فالمراد من السبب هنا ما يكون مؤثراً في اذعان النسبة الحكيمية مثل الدليل النظري والحدس والتجربة والوجدان والملاحظة والتواتر والقياس الذي لا يغيب عن الذهن في البديهي وأما الالتفات وتصور الطرفين فهما شرطان لمؤثران فيخصص السبب (٢) في قوله والاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب بما ذكرنا من التخصيص أيضاً أي من تفسير الشارح الاكتسابي الخ لانه يقتضي ان يكون الضروري ما لا يكون مباشرة سبب أصلاً وكذا البديهي لحل الضروري عليه وكونه تفسيراً يقتضي ان لا يكون أول التوجه ما يخص البديهي الاول بل ما يعم سائر البديهيات لان عدم الاحتياج الى الفكر أعم من الاحتياج الى التجربة والحدس وغير ذلك والبديهي على اطلاقه لا يحمل عليه الضروري المقابل للاكتسابي المفسر بتفسيره ولم يقل بأن لا احتمال ان يكون قوله من غير احتياج تفسيراً أعم لاول التوجه لجرد التميز عن الاستدلالي فالمراد حينئذ من أول التوجه ما يخص البديهي الاول لكن لما كان الظاهر في التفسيرات المساواة لنفي الملائمة وربما يوهم (٧٨) كلام الخياي انه على تقدير عدم جملة تفسيراً لاول التوجه توجد الملائمة بين أول

التوجه والتفسير الآتي
 وليس كذلك لان ما يحصل
 بأول التوجه يحتاج الى
 الالتفات وتصور الطرفين
 قدبر (قوله وكذا لا
 يلائم ظاهر قوله الخ)
 لان هذا علة لمطابقة
 المثال الممثل به فيهم ان
 مدار المطابقة عدم
 التوقف على شيء فيكون
 الممثل به ما لا يتوقف على
 شيء وهو لا يكون في جميع
 العنوان (١) (قوله خرافات الاوهام) الخرافات الاحاديث المستحقة كذا في المغرب والبعض
 يخفف الراء والبعض الآخر يشدها (قوله كما ستعرفه) أي من تفسير الشارح الاكتسابي
 بالحاصل مباشرة الاسباب بالاختيار وكذا لا يلائم ظاهر قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء
 لا يتوقف على شيء لكن لو لم يحمل تفسيراً له لكان مستدركا محضاً مع ان الظاهر من مقابلتها
 بما ثبت بالاستدلال كونه مقابلاً للاستدلال فيجب ان يكون تفسيراً له فليتأمل (قوله ويرد عليه
 ان المثال الخ) أي فيكون حاصلًا مباشرة الاسباب بالاختيار خصوصاً فيما اذا كان تصور الطرفين
 بالكسب فلا يكون مثالا للضرورة بل من الاكتسابي وحينئذ اعلم ان الضروري والاكتسابي قسمان
 من العلم التصديقي كما سيشرح اليه فيكون معنى الضروري حينئذ العلم التصديقي الحاصل من غير
 (١) على أنه لو أخذ بعنوان النظر أيضاً بان يقال هذا النظر يفيد العلم مشيراً الى قولنا العالم
 متغير وكل متغير حادث مثلاً لم يلزم نظرية المحمول أي نظرية ثبوت المحمول للموضوع على ما لا يخفى
 غايته ان يستفاد العلم الاجمالي بالشيء من العلم التفصيلي به وليس ذلك من الدور في شيء (منه)

أقسام البديهي بل لو كان (٣) لكان في الاول والتفسير يوجب العموم لجميع الاقسام ولم يقل بأن لما (احتياج)
 سبق بعينه وانما قال ظاهر قوله الخ اذ يجوز ان يراد من الشيء الفكر بقرينة التفسير (قوله اعلم ان الضروري والاكتسابي
 الخ) اعلم ان اعتراض الخياي معارضة لصحة التمثيل به بانه يتوقف على الالتفات الخ وكل ما كان كذلك فلا يكون مثلاً
 للضرورة وجوابه الحشي منع اسكراها بانه يجوز ان يكون معنى الضروري والاكتسابي هكذا فيصح حينئذ ان يكون مثلاً
 للضرورة ثم ان كون الضروري والاكتسابي هنا قسمين من العلم التصديقي لا مدخل له في تمام السند بل السند هو تفسيرها
 بما ذكره حتى لو كانا شاملين هنا للتصور والتصديق وفسر التصديق منهما بما ذكره يتم السند أيضاً فيان كونهما قسمين من
 التصديق لجرد تحقيق المقام وبيان الواقع ويمكن ان يقال فيه احتمال آخر وهو ان يكون الضروري والاكتسابي هنا قسمين

(١) أي الجواب باختيار الشق الاول بان يراد بقوله من حيث كونها ملحوظة من حيث كون موضوعها ملحوظاً ويمكن
 الجواب أيضاً باختيار الشق الثاني بحمل اسناد الاثبات في الموضوعين الى الضمير مجازاً من قبيل اسناد حكم الكل الى جزئه (منه)
 (٢) فيه تعريض بالفاضل الدباغي حيث قال لأولوية فيه اذ لو قال من غير احتياج الى السبب لكان منافياً لقوله وما ثبت منه
 ولتحثيه بان الشكل أعظم من الجزء اذ هو محتاج الى العقل وتصور الاعظمية وتوجه نحو الطرفين والنسبة انتهى وقد خصصه
 بعض الحشيين بما عدا العقل لكنه غير كاف (منه) (٣) انما قال لو كان لانه قد سبق انه يتوقف أيضاً على الالتفات (منه)

من الصور فقط ويمكن تفسير الضروري والاكتسابي حيثما يفهم ظاهراً من عدم الاحتياج الى شيء اصلاً ولا احتياج اليه ويمثل للاول يمثل تصورنا بوجودنا وجوعنا وعطشنا فلا يتحى حيثما سند الحشى وهو تفسيره اياها بما فسرناه فلا يصح تمثيل المصنف فيان كونها قسمين من التصديق احتراز عنه فهو من تميم السند على ان السند لا يمكن في صورة كونها قسمين من مطلق العلم اذ لا بد من تفسير للضروري حيثما يشمل التصور والتصديق ويفهم منه تفسير للتصديق الضروري يؤدي مؤدى ما ذكر في السند هنا وهو غير ممكن وفيه نظر اذ يجوز ان يؤتى بتعريف يشتمل على تقسيم المحدود فيقال الضروري علم لا يحتاج الى سبب أولاً أو بعد الالتفات وتصور الطرفين (قوله ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات الخ) اذ لا يتصور في العلم التصديقي عدم الاحتياج من أول الامر فيحمل عليه ليصح التقسيم (قوله كما يشير اليه تمثيله المباشرة الخ) وجه الاشارة عدم أخذ الالتفات وتصور الطرفين في التمثيل فالاولى ان يقول كما يشير اليه (٧٩) قصر التمثيل في صرف العقل

والنظر فان قلت صرف العقل هو الالتفات قلت المراد صرفه الى جانب المقدمات فقوله والنظر في المقدمات عطف تفسيره والمراد من الالتفات في كلام الخيال الالتفات الى نفس القضية (قوله ومعنى الاكتسابي الحاصل الخ) يشعران لتفسير الاكتسابي دخلاً في لزوم الاهمال وقوله بعيد هذا بنا فيه حيث قال بقي فيه ان كون حال البعض مهماً انما لازم من تفسير البداهة بأول التوجه الخ (قوله بقي فيه ان كون حال

احتياج الى مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه قوله فانه بعد تصور معنى الكل الخ ويكون المراد بالاكتسابي ما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله المباشرة بصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات والاصفاء وتقليب الحدة ونحو ذلك في الحسيات فلا يرد التوقف على الالتفات وتصور الطرفين وأما ورود اهمال حال التجريبات والحسيات فلا شك فيه (قوله وانه يلزم ان يكون حال بعض الخ) اذ على هذا يكون المين حال ما ثبت بالبداهة بانه ضروري وحال ما ثبت بالاستدلال بانه اكتسابي وأما ما لم يثبت بالبداهة ولا بالاستدلال كالتجريبات والحسيات فلم يذكر ولم يبين أنه ضروري أو اكتسابي وان كان في الواقع من الاكتسابي بهذا المعنى وأما اذا كان معنى البداهي الحاصل بدون توسط النظر ومعنى الاكتسابي الحاصل بتوسطه فلا يكون حال شيء من العلوم الثابتة بالعقل مهماً بقي فيه ان كون حال ذلك البعض مهماً انما لازم من تفسير البداهة بأول التوجه في مقابلة ما ثبت بالاستدلال الا يرى انه لو جمل الكسبي والاستدلال مترادفين وجعل الضروري مقابلاً لهما مع بقاء البداهة بمعنى أول التوجه يلزم الاهمال المذكور ولهذا لم يكتب بعض الشارحين بذكر ترادف الاستدلالي والكسبي وكون الضروري مقابلاً لهما بل تعرض لكون البداهة بمعنى عدم توسط النظر فيه هذا واعلم ان الظاهر من سوق كلام المصنف ان ما ثبت منه بالبداهة تفسير للضروري وما ثبت بالاستدلال تفسير للاكتسابي وان المراد بما ثبت بالبداهة ما لا يكون ثبوته بالنظر في الدليل بقرينة المقابلة بما ثبت بالاستدلال فأولوية ما في بعض الشروح ظاهرة وما في قول الحشى رحمه الله وهو ان الظاهر من عبارة المصنف ان الضروري في مقابلة الاكتسابي

ذلك البعض الخ) حاصل هذا الاعتراض ان الخيالي جمل منشأ السؤال الاول منشأ السؤال الثاني أيضاً حيث أورد عقيباً عطفاً عليه مع ان منشأ غير ذلك (قوله وما في قول الحشى رحمه الله وهو من ان الظاهر الخ) فيه ان مراده ظهوره من مجموعها من حيث المجموع لا من كل واحد منهما ﴿ قال الخيالي فكان قسم الشيء قسماً منه ﴾ المراد من الشيء هنا الكسبي ومن القسم والقسم الضروري والمراد من القسم هنا هو قسم القسم لان الضروري قسم من الحاصل بنظر العقل وهو قسم من الكسبي ثم انه باعتبار كون الضروري قسماً للكسبي يصدق ان لا شيء من الكسبي بضروري وباعتبار كونه قسماً منه يصدق بعض الكسبي ضروري فبين القضيتين اللتين حصلتا من كلام صاحب البداهة تناقض ثبت ان في كلامه تناقضاً وحاصل الدفع ان المحمولين في تينك القضيتين غير متحدين ومن شرط التناقض اتحاد المحمول ﴿ قال الخيالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب مباشرة فيتناقض ﴾ والحاصل ان بين الكسبي وبين الحاصل بنظر العقل عمومًا من وجه ولا يلزم من صدق شيء على أحدهما صدقه على الآخر لجواز ان يكون صدقه على أحدهما لوجوده في ضمن مادة الافتراق فلا يلزم من

صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل صدقه على الكسبي فلا يلزم ان يصدق بعض الكسبي ضروري حتى يتوهم التناقض نظيره ان بين الانسان والابيض عموماً من وجه ويصح ان يقال بعض الابيض صاهل ولا يلزم منه بعض الانسان صاهل لان صدق الاول باعتبار وجود الابيض في ضمن مادة الافتراق وهو الفرس وأقول هذا كلام الزامي وان رجعنا الى تحقيق الامر وجدنا ان صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل كما يكون باعتبار وجود الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب غير مباشر كذلك يكون باعتبار وجوده في ضمن مادة (١) الاجتماع (٨٥) وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب مباشر الا يرى ان صاحب

غير خاف (١) (قوله الاول ما في بعض الشروح الخ) فيه اشارة الى ان الاراد بالمثل مندفع بما ذكرنا واما الاراد باهمال حال بعض العلم الثابت بالعقل فلا يوجب الخطأ في كلام المصنف بل ترك الاول والابقي (قوله عن العلم الحاصل) ان قيل فعلى هذا لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق لان تحصيل الحاصل متمتع قلنا المراد نفي القدرة دائماً وهنا انما تنفي القدرة بعد الحصول (قوله فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضرورياً) بناء على انه يصدق عليه انه لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق أي على رأي من جعل حصول الكسبه متمتعاً ووجه الدفع ظاهر لانه غير حاصل للمخلوق وكذا العلم بالمجهول المطلق (قوله على نفي دخل القدرة) يعني ان مالا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق هو مالا يكون لقدرة المخلوق دخل فيه ولا شك ان لقدرة المخلوق دخلاً في الحسبات فيكون من الاكتسابي واما اذا كان معناه مالا تستقل قدرة المخلوق بتحصيله فيكون من الضروريات لان قدرة المخلوق ليست مستقلة في تحصيل الحسبات وان كان لها دخل فيه (قوله ولكل وجهه هو مولياها) الوجهة الجهة التي يتوجه اليها أي لكل من الشارح وذلك البعض جهة توجه هو أي كل منها موليا أي متوجهها أو اسكل من الحليين وجهة هو موليا تأمل (قوله لا يكون الا بالاسباب) يعني لا شيء من العلم الحادث مالا يكون بسبب ضرورياً كان أو اكتسابياً فلما جعل صاحب البداية الكسبي ما يكون مباشرة الاسباب تكون الاسباب المباشرة اسباباً خاصة غير سبب الضروري المقابل له ثم قوله واسباب العلم ثلاثة المراد به مطلق الاسباب لا الاسباب المباشرة فلا يلزم ان يكون الحاصل بنظر العقل حاصلًا بسبب المباشرة حتى يكون من الكسبي ويتناقض ويكون قسيم الشيء قسماً منه (قوله فليس المقسم الخ) أي مقسم الاسباب الثلاثة الاسباب للمباشرة بل مطلق الاسباب (قوله ولو سلم الخ) أي ولو سلم ان المقسم الاسباب المباشرة اعلم ان كون نظر العقل من اسباب العلم الحادث مقرر والمباشرة به حين حصول العلم أيضاً كذلك فيكون من الاسباب المباشرة ومن هذا تخيل التناقض المذكور ابتداءً وأيضاً لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام (١٦) أي غير ظاهر لان ظهوره من عبارة المصنف ليس بحكم بل الظاهر من عبارة المصنف ما ذكرناه (منه)

البداية مثل للضروري بالعلم بان السكل اعظم من جزئه وقد سبق من الخيالي ان هذا المثال يتوقف على الالتفات (٢) المقدور تمثيل صاحب البداية للضروري بالعلم بان السكل اعظم من جزئه يشير الى هذا التحقيق فيصدق قولنا بعض الكسبي ضروري فيتوهم التناقض (قوله والمباشرة به حين حصول العلم أيضاً كذلك) أي مقرر أقول معنى مباشرة شيء صدوره منك بالاختيار لا الصدور مطلقاً فان أراد ان المباشرة به حين حصول كل علم ضرورياً أو استدلالياً مقرر فمنوع اذ بعض العلم الضروري كالعلم بوجودنا وتغير أحوالنا ليس بمباشرة نظر العقل

بل نظر العقل فيه ليس باختيارى وان أراد ان المباشرة به حين حصول علم ما مقرر فسلم (عموم)
لكن لا يجدى شيئاً اذ يجوز ان يكون ذلك هو العلم الاستدلالي فقط وكون المراد ان المباشرة به حين حصول بعض العلم (٣)
الضروري مقرر يرجع الى ما ذكرنا من تحقيق الامر فيفيد

- (١) أي مادة اجتماع الكسبي والحاصل بنظر العقل (منه)
- (٢) والالتفات المقدور هو نظر العقل فيكون بالمباشرة لان المباشرة للسبب صدور السبب منك بالاختيار (منه)
- (٣) كما في قولنا السكل اعظم من جزئه لما سبق (منه)

(قوله يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم) أي الحاصل من مفهومه على ما ذكرنا اعتبر المقسم في كل قسم فلا يتصور العموم من وجه لكن لما جرت العادة بمحذف المقسم عن الأقسام ووضع قيد القسم مقام المقسم يتوهم بحسب الظاهر العموم من وجه فقولنا الإنسان أبيض وأما أسود مثلاً في تقدير قولنا الإنسان أبيض وأما إنسان أسود ﴿ قال الحياطي والمقسم هو الحاصل بالاعم ﴾ المراد من المقسم هنا مقسم الضروري والاستدلالي وهو الحاصل من نظر العقل ولما كان نظر العقل أعم كان الحاصل منه حصلاً بالاعم فن قال أراد بالمقسم هنا العلم الحادث الذي هو مورد القسمة حيث قال إن العلم الحادث نوعان وهذا هو العلم الحاصل بسبب العام المتناول لجميع أسباب العلم انتهى فقد بعد عن سوق الكلام بمراحل مع أن كون العلم الحادث الذي هو مورد القسمة أعم أمر مقرر سواء كان بين المقسم والأقسام هنا عموم من وجه أولاً وهذا الكلام هنا بمنزلة التفريع لما قبله (قوله بمحذف ضمير الشأن من أن الخففة من المثقلة) اعلم أن الخففة من المثقلة تعمل في ضمير شأن مقدر على سبيل الوجوب فالضمير اسم وخبرها هي الجملة المفسرة لضمير الشأن (٨١) فتكون عاملة في المنبأ والخبر كما كانت كذلك قبل التخفيف

كذلك قبل التخفيف (قوله وفي قوله عشتي لمن أن محذوفة) واعتبر ذلك لتكون الجملة في تأويل المفرد فيصح أن يقع مفعولاً ليعرفوا (قوله ففي البيت أن العلم والمعرفة واحد) لأن المعرفة استعملت هنا في التركيب وهو ظاهر والسلكي لأن عشتي ليس بجزئي حقيقي بل له مبول مختلفة فلا يتوهم اختصاص المعرفة بالبسيط أو الجزئي (قوله وقيل أراد بالشيء الخ) جواب آخر يدل ما نقله الحياطي بقوله قبل الصحة هنا بمعنى الثبوت والمراد منه

عموم من وجه إلا بحسب الظاهر يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم ﴿ قال الفارح إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ﴾ إذ الإلهام ليس من أسباب معرفة فساد الشيء أيضاً والتخصيص يؤهم كونه من أسبابه (قوله صح عند الناس أني عاشق) تمامه * غير أن لم يعرفوا عشتي لمن * أي غير أنه بمحذف ضمير الشأن من أن الخففة من المثقلة وفي قوله عشتي لمن أن محذوفة أي لم يعرفوا أن عشتي حاصل لمن وقوله لم يعرفوا بمعنى لم يعلموا ففي البيت أن العلم والمعرفة واحد (قوله وجوابه أنه خلاف الظاهر) وقيل أراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى محته مطابقته للواقع وقد فسرنا في شرح المقاصد في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وبقي الكلام في فائدتها إذ يتم المقصود بدونها ويمكن أن يقال المعرفة تشمل التصور والتصديق والكلام هنا في التصديق قادرج لفظ الصحة إشارة (١) إلى هذا بل يقال كما أن لفظ العلم مشهور في التصديق كذلك لفظ المعرفة مشهور في التصور ولذا قيل إذا كان علمت بمعنى عرفت لم يقتض المفعول الثاني وجبئذ إذا لم يقيد بالصحة يتبادر الذهن من لفظ المعرفة إلى التصور والكلام في التصديق (قوله وفيه استدراك) إذ يتم المقصود بدونها (قوله وإيهام خلاف المقصود) وهو اختصاص عدم سببته بالصحة بالثبوت دون عدم الانتفاء والمقصود (١) هذا إنما يتأتى على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة واللامطابقة بصورة التصديق (منه)

(م — ١١ حواشي العقائد ثاني) تصحيح الصحة بحيث لا يرد عليه أنه خلاف الظاهر إذ هذا المعنى ظاهر ولذا قال فظهر صحة الصحة ولم يقل فصحت الصحة (قوله ومعنى محته مطابقته للواقع) أن قلت هذا يؤهم أيضاً كون الإلهام من أسباب المعرفة بعدم مطابقته للواقع فلا تظهر صحة الصحة قلت لما عزم الشيء لاوقوع واللاوقوع فمعرفة عدم مطابقة الوقوع تستلزم معرفة مطابقة اللاوقوع لبداهة امتناع ارتفاع التقيضين وبالعكس (١) ولما ادعينا أنه ليس سبباً لمعرفة مطابقة الشيء لزم منه إدعاء أنه ليس سبباً للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة لأن نفي اللازم عن شيء يستلزم نفي اللازم عنه (قوله قادرج لفظ الصحة إشارة إلى هذا) فإنه أنه ليست الصحة نصاً في مطابقة الحكم كما أن الشيء ليس نصاً في الحكم والجواب ما نقل عنه في الحاشية من أن هذا إنما يتأدى على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة واللامطابقة بصورة التصديق انتهى

(١) العكس هنا يحتمل الأمرين فإن معرفة مطابقة اللاوقوع تستلزم معرفة عدم مطابقة الوقوع والثاني معرفة عدم مطابقة اللاوقوع تستلزم معرفة مطابقة الوقوع والمراد الثاني لا الأول (منه)

الى مفهوم اللفظ وهو القدر المشترك باعتبار وجوده في ضمن جميع الافراد وهي الاجناس فالمراد بجميع اجزائه بجميع اجزائه
أفراده ولو قال كما يؤيده بدل قوله كما يدل لم يرد هذا لان المذكور خلاف الظاهر ولعل المحتج لما نظر الى امكان حمل مراد
المفسر بشكك قال نوع حرازة بزيادة لفظ النوع (قوله والا) أي وان لم يكن الحصر اضافياً بل حقيقياً فالحصر باطل لان التعريف
يشمل الكل حال كون الكل أو الشمول على الشكل مراد المن فسر العالم بهذا التفسير به أي بهذا التفسير أيضاً أي هو مراد
به كما كان شاملاً له في نفسه أو التعريف يشمل الكل كما يشمل كل واحد من الاجناس (قوله والمناسب لهذا المقام ما ذكره
الشارح) قال بعض الافاضل لا فرق بين ما ذكره الشارح وبين ما ذكره القيل (٨٣) بقوله كل ما علم به الخالق من

الاجسام والاعراض انتهى
ويمكن ان يقال قوله من
الاجسام والاعراض
ان كان من نعمة التعريف
يخرج الجواهر ولا يدخل
(١) صفات الله لانها ممكنة
قديمة صادرة عن الذات
بطريق الايجاب عند
أهل الحق (قوله لربما يتوهم
ان القصد الى استتراق
افراد الجنس الواحد أو
الى الحقيقة) وانما قال
يتوهم لان الاصل في لام
الاستتراق استتراق أفراد
مفهوم اللفظ ومفهومه
هو القدر المشترك وأفراده
هي الاجناس فلو حمل على
استتراق الاجناس فلا
يشذ عن العالم يمكن اصلاً
لان المراد من الجنس
جميع أفراده فيتم المقصود
لأن لما كان بمنزلة الجميع

جزئياته ففي تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حرازة وحصر مراد من فسر بالتفسير المذكور
فما سوى الله تعالى من الاجناس بالاضافة الى أفراد كل من تلك الاجناس والا فالتعريف يشمل
الشكل مراداً به أيضاً قال صاحب الكشف العالم اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين وقيل كل
ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض وفي بعض التفاسير العالم ما حواه الفلك ثم كل جنس منه
عالم على حدة عند التفصيل وبيانه ان الجن عالم والانس عالم والمواشي عالم ثم كل جماعة كثيرة من
كل جنس عالم وبيانه ان العرب عالم والمعجم عالم وأهل كل مصر عالم وروي عن رسول الله صلى
عليه وسلم ان لله ثمانية عشر ألف عالم وان دنيا كم منها عالم وقال مقاتل ان لله ثمانين ألف عالم
أربعون ألفاً في البر وأربعون ألفاً في البحر وقال كعب رضي الله عنه لا يحصى عدد العالمين الا الله
تعالى وما يعلم جنوده الا هو والمناسب لهذا المقام ما ذكره الشارح رحمه الله ولذا اختاره (قوله
والا لما صح جمعه) كما في قوله تعالى رب العالمين وفيه انه انما يلزم عدم محبة الجمع لو كان اسماً للكل
فقط فلم لا يجوز ان يكون مشتركاً بينه وبين القدر المشترك فينشد يصح الجمع باعتبار المعنى الثاني قال
في الكشف فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس مما سمي به قال الشريف قدس سره حاصل
الجواب ان الافراد وان كان أصلاً واخف الا انه لو افرد مرقاً باللام لربما يتوهم ان القصد الى
استتراق أفراد الجنس الواحد او الى الحقيقة أي القدر المشترك فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس
بصيغته واستتراق أفرادها بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصود بلا مرية فان قلت العالم
لا يطلق على واحد من أفراد الجنس المسمى به كزيد مثلاً فاذا عرف امتنع استتراقه لافراد
جنس واحد فان اللفظ المعروف لا يستغرق الا افراداً يطلق على كل واحد منها قلت لما كان
العالم مطلقاً على الجنس باسمه نزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل هو جمع لا واحداً له من لفظه وكما
ان الجمع اذا عرف استغرق آحاد مفردة وان لم يكن صادقاً عليها كقوله تعالى والله يحب المحسنين
أي كل محسن وقولك لا اشتري العبيد أي أي عبد واحد منهم كذلك العالم اذا عرف يشمل أفراد
الجنس المسمى به وان لم يكن مطلقاً عليها كانت آحاد مفردة المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما

كما سيجيء يجوز صرف الاستتراق الى شمول أفراد واحدة القدر حال كون المراد منه جنساً واحداً (قوله مطلقاً على
الجنس باسمه) أي بجميع افراده فحمل الاستتراق على شمول أفراد الجنس تأكيد (٢) لا تأسيس لان الاستتراق حاصل
من قبل (قوله نزل منزلة الجمع) أي في الدلالة على الكثير لكن بينهما فرق لان العالم يستوعب (٣) جميع أفراد الجنس
بخلاف الجميع فانه يمكن فيه الكثرة فان رجلاً لا يستوعب جميع أفراد الرجل

- (١) دخولها مبني على ادعاء كونها بما يعلم به الصانع وفيه بحث تأمل (منه)
- (٢) وقائدة التأكيد دفع توهم ان يراد اكثر الاجزاء تنزيلاً لالاكثر منزلة الجمع (منه)
- (٣) وانما قلنا يستوعب لا سبق من ان العالم مطلق على الجنس باسمه (منه)

(قوله تأمل وتدبر) لعل وجه التأمل ان ماصدق عليه الجنس يصدق على الافراد كالحیوان يصدق على زيد كما يصدق على الانسان والفرس ووجه التدبر اشارة الى الجواب عنه بان صدقه على الجنس على طريق الاستيعاب لافراده فكل من افراد الجنس جزء ماصدق عليه لا جزئي والكل لا يصدق على جزء نظيره مثل القوم فانه يصدق على جماعة مخصوصة باسره ولا يصدق على واحد منهم (قوله من عنصر آخر) انما قيده احترازاً عن حدوثه من كتم العدم لان كل حادث لا بد له من مادة ومدة عند الحكماء وانما خصص العنصر لان الفلك لا يقبل الفساد عندهم (قوله فلا يصدق هذا التعريف عليه تأمل) فيه ان الجزء ان لم يكن غير السرير فعدم الصدق باطل وان كان غيره فيصدق حينئذ عليه تعريف العرض مع انه ليس بعرض (قوله وفيه ان تغاير الامكان مبنی على تغاير الممكنين) أقول يعني (٨٤) دلالة تغاير الامكانين على تغاير الممكنين ان العلم بتغاير الممكنين يتوقف على العلم

ان لفظ الاقاول يتناول كل واحد من آحاد الاقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد من آحاد الاجناس فقوله ليشمل كل جنس أي افراده انتهى كلامه قدس سره وفيه تصريح أيضاً بأن مثل زيد لا يطلق عليه اسم العالم وان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس وان المراد بما سوى الله تعالى من الموجودات اجناس الموجودات والا لصدق على آحاد مفردة أيضاً كزيد مثلاً تأمل وتدبر (قوله حتى جوزوا حدوث نوع النار) أي من عنصر آخر بطريق السكون والفساد (قوله يصدق على المركب من عين وعرض قائم به) فيه ان المجموع المركب قائم بحزئه الذي هو المادة لا بذاته فلا يصدق هذا التعريف عليه تأمل (قوله اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم) فيه ان هذا انما يدل على المغايرة في المفهوم وهي لا تستلزم (١) المغايرة في الذات كما في قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان (قوله غير امكان ثبوته لغيره) يعني ان تغاير الامكانين يدل على تغاير الممكنين وفيه ان تغاير الامكانين مبنی على تغاير الممكنين اللذين هما الثبوتان ههنا وهو اول المسئلة فليفهم (قوله بمعنى البعد المفروض أولاً) قيل هذا بناء على امكان وقوع الثالث على الملتقي وعدم اشتراط كون الابعاد على زوايا قائمة فاذا ضم جزء الى جزء وآخر على ملتقاهما يحصل الثالث من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض أولاً طول وثانياً عرض وثالثاً عمق وفيه انه يستلزم جواز تبدل الطول والمرض والعمق لجواز تبدل المرض تأمل (قوله بتحقيق بأربعة الخ) والقاطع على القوائم حاصل فيما ذكر يفرض الخطوط متجاوزة في الاطراف وذلك كاف ههنا كذا قيل وفيه ما فيه (قوله وان كان لفظياً راجعاً الى اللفظ والثقة) على معنى ان لفظ الجسم بازاء أي معنى وضع على ما يراه الآمدي وانما قال كما وقع في المواقف لان ما وقع في كلام الشارح رحمه الله وهو قوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع الخ صريح في ان النزاع منوي على ما لا يخفى (١) وما قيل ان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه انما يستلزم مغايرة الثبوتين بالاعتبار لا بالذات (منه)

بتغاير الامكانين فان اراد بقوله ان تغاير الامكانين مبنی على تغاير الممكنين ان العلم بتغاير الاول يتوقف على العلم بتغاير الثاني فمنوع اذ يجوز ان يعلم تغاير الامكانين بوجه آخر فلا يلزم الدور وتوقف الدليل على المدعي وان اراد ان وجود التغاير الاول يتوقف على وجود التغاير الثاني فلم يكن لا يلزم الدور أيضاً لان توقف المدعي على الدليل بحسب العلم وتوقف الدليل على المدعي بحسب الوجود ونظيره ان العلم بالصانع يتوقف على العلم بالعالم ووجود العالم يتوقف على وجود الصانع ولا فساد فيه ولعل وجه الفهم هذا (قوله صريح في

ان النزاع منوي على ما لا يخفى على المتأمل المتصف) قال صلاح الدين اذا عين معنى الجسم ثم اختلف في انه يتحقق (على) بالجزئين أو باكثر أو باقل كان نزاعاً منوياً وأما اذا لم يتعين ففسره احدهما بمعنى والآخر بمعنى كان نزاعاً في النسبة والثقة أو اصطلاحاً من نفسه انتهى وحاصله انه ان كان معنى اللفظ غير معلوم وكان النزاع في ان هذا اللفظ لاي معنى وضع فان كان مراد كل منازع وضعه لمعني من عند نفسه على طريق الاصطلاح مغايراً لما اصطلاح عليه الآخر كان لفظياً ظاهرياً راجعاً الى الاصطلاح ولا نزاع في الحقيقة اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء ولا ينافي اصطلاح لفظ في معنى اصطلاحه في معنى آخر وأما ان ادعى احد المنازعين ان هذا اللفظ موضوع في اللغة أو في اصطلاح قوم مخصوص لهذا المعنى وادعى الآخر انه موضوع لذلك المعنى من غير ادعاء اصطلاح من عند نفسه كان النزاع نزاعاً لفظياً لا حقيقياً راجعاً الى اللغة أو اصطلاح الغير وطريق قطع هذا النزاع هو

النقل عن أرباب اللغة أو الاصطلاح وإن كان معنى اللفظ معلوما وكان النزاع في أن هذا المعنى في أي شيء يتحقق في الخارج يعني على أي شيء ، يصدق كان النزاع نزاعاً حقيقياً معنويًا ثم قال صلاح الدين بقول الشارح في أن المعنى الذي الح بشر إلى أن الجسم معنى معيناً اختلف في تحققه انتهى وهذا نزاع معنوي وجعل كلام الشارح على النزاع اللفظي بأن يراد من قوله في أن المعنى الح في أن معنى من المعاني الذي وضع لفظ الجسم بأزمائه عند أهل اللغة هل يكفي في كونه موضوعاً لفظ الجسم أخذ مفهوم التركيب من جزئين فيأمر لا يعني هل وضع أهل اللغة لفظ الجسم على مفهوم تضمن هذا المفهوم وهو مفهوم التركيب من جزئين أم لا خروج عن الانصاف وسلوك في طريق الاعتساف ولهذا قال المحشي على ما لا يخفى على التأمل النصف (قوله فيه أن الخط المستدير لا ينافي الكروية) المراد الخط المستدير بالفعل قال صلاح الدين الرومي الخط المستدير حاصل في الكرة بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء انتهى فاعتراض المحشي مبني على مذهب المتكلمين وليس بمبني على (١) الفعلة عن قول الحيايى بالفعل قال الحيايى حاصل هذا الوجه أن كل ممكن الح وتقرير المقام هو أن كل جسم فيه أجزاء لا تجزأ ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى ينتج أن كل جسم افتراقه مقدور الله تعالى وكل ما هو مقدور الله تعالى فهو ممكن الابداع له تعالى ينتج أن كل افتراقه ممكن الابداع له تعالى وكل ما كان افتراقه ممكن الابداع له تعالى فعند اخراجه تعالى جميع افتراقاته الممكنة إلى الفعل ينتهي إلى مفترقات كل منها واحد وذلك (٢) بين لأن التفريق والتقسيم يوجب حصول أقسام كل واحد منها قسم واحد وذلك الواحد ههنا جزء لا تجزأ ينتج أن كل جسم فهو عند خروج جميع افتراقاته الممكنة إلى الفعل ينتهي إلى أجزاء لا تجزأ وكل ما كان عند الخروج كذلك ففيه أجزاء لا تجزأ لأن الكل لا يخل إلا إلى ما تضمنه من الأجزاء وبيان أن ذلك الواحد ههنا جزء لا تجزأ أن ذلك الواحد إما ممكن الافتراق أولاً والاول باطل لانه حيث يكون تفرقه مقدوراً (٨٥) له تعالى فلا يكون واحد بل اشياء لانا

قد فرضنا خروج جميع الافتراقات الممكنة إلى الفعل وفرضنا أن فيه مفترقات كل منها واحد فيلزم خلاف

على التأمل النصف (قوله وإن كان مطلق الخط الح) فيه أن الخط المستدير لا ينافي الكروية (قوله) بأن جميع مراتب الاعداد الح) أي كل واحدة منها أكثر مما يمد بصيغة المضارع من العدد أي من مرتبة تعد العشرة منها أي من تلك المرتبة مثلاً مرتبة الآحاد أكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من تلك الآحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي تعد العشرة من العشرات

الفرض (٣) وذلك الفرض ليس اعتباراً محضاً من عند مدعي الجزء بل لازم من فرض التعريف بالفعل ولزومه له بين كما سبق فلا يرد ما قاله المحشي قول أحمد بقوله أن يريد الوحدة التي الح لأنها مختار الشق الثاني ولا يضر كونه أول المسئلة اذ لا مجال لانكاره وههنا بحث من وجهين (الاول) أنه يكفي في اثبات أن يقال الجسم تفرقه ممكن فلو خرج تفرقاته الممكنة إلى الفعل ينتهي إلى الجزء بالفعل ففيه جزء لا تجزأ باعتبار ما مر من التفصيل والبيان إلا أن يقال إذا لم يعتبر في خروج التفرقات الممكنة إلى الفعل قدرة الله تعالى واخراجه لكان للمانع أن يقول يجوز أن يكون خروجها إلى الفعل (٤) محالاً وإن كان ممكناً وهما أو غفلاً (٥) مطابقاً للواقع والحال يجوز أن يستلزم محالاً آخر إذ بعض الاشياء ممكن بحسب الوهم أو العقل مطابقاً للواقع لكن خروجها إلى الفعل ممتنع نظراً إلى قدرتنا لعدم وفاء قدرتنا وأما أن يقس إلى قدرة الله تعالى فلا يرد ذلك المتع إذ قدرته تعالى تم جميع الممكنات (والبحث الثاني) أن المدعى أن كان اثبات وجود الجزء في الجسم على صفة التجزؤ والانفصال كما يقوله المتكلمون فالدليل لا يثبت أنه لا يلزم من انتفاء المركب إلى أجزاء بالفعل إلا وجود ذوات الأجزاء فيه سواء كان بعضها متصلاً ببعض أو منفصلاً لا بد لني ذلك من دليل وإن كان اثبات ذات الجزء وإن لم يكن على صفة الانفصال

(١) فيه اعتراض على الفاضل الدباخي حيث قال منشأ هذا الاعتراض الح أن الفعلة عن قول الفاضل المحشي بالفعل سواء كان مستقيماً أو مستديراً ينافي الكروية لا محالة أما المستقيم فظاهر وأما المستدير فلانه محيط دائرة ولا دائرة بالفعل في الكرة نعم يمكن أن يتوهم فيها خط مستدير انتهى (منه)

(٢) أي الانتهاء إلى تلك المفترقات عند ذلك الاخراج (منه) (٣) أي يلزم أن يوجد في الجسم مفترقات كل منها واحد (منه)

(٤) فلا يكون فيه الامكان الاستعدادي والوقوعي وهما بمعنى واحد (منه) (٥) فيكون فيه الامكان الذاتي (منه)

ومرتبة المئات أكثر من مرتبة الألوف التي تعد العشرة من المئات مع أن كلا من هذه المراتب غير متناهية وفي بعض النسخ بما يمد بلفظ الظرف المقابل لقبل وعلى هذا فتوجيه الكلام ظاهر وكذا تعلقات علم الله تعالى أكثر من تعلقات قدرته إذ العلم يتماثل بالممكنات والواجب والمتنع ومتعلق القدرة هو الممكنات فقط ولو قيل في الاستدلال والعظم والصغر أنهما يتصور في المتناهي لم يرد عليه هذا كذا قيل (قوله فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً الخ) أن أريد الوحدة التي لا توجب عدم قابلية الانقسام وإمكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وإن أريد الوحدة الموجبة له فهو أول المسئلة إذ هي معنى عدم التجزؤ فإدعاء الشارح على هذا التقدير (قال الشارح وأما الثاني والثالث الخ) حاصل الجواب عن الدليل الثاني أنا لان لم ان كلا من الحردلة والحيل غير متناهي الاجزاء بالفعل حتى يلزم ما ذكر ولو سلم فلا نسلم أن العظم والصغر أنما هو بكثرة أجزائه ويجوز أن يكون قوله وأنما العظم والصغر باعتبار المقدار جواب سؤال نشأ من قوله وليس فيه اجتماع الاجزاء أصلاً وحاصل الجواب عن (١) الدليل الثالث أنا لان لم ان في الجسم اجتماع أجزاء حتى يجري فيه التردد المذكور ويلزم ما ذكر ولو سلم فلا نسلم عدم إمكان الافتراق لا إلى نهاية (قوله إذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه) فلنا اللازم غير باطل ففي كلام الشارح لف وشر مرتب تبصر (قوله وأما لانها عرض الخ) قيل القول بأنها عرض من الاعراض غير صحيح إذ المنقسم إلى الجوهر والعرض أنما هو الحادث والصفات قديمة غاية الأمر أنه يلزم من ههنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه وقيل المتكلمون أنما فسروا بالتبعية في التحيز القائم بالغير الذي يختص بالعرض لا القائم بالشيء الذي هو أعم لتناوله قيام صفات الله تعالى بذاته بل لابد لهم من أن يفسروه بالاختصاص المذكور على ما يشير إليه الشارح ونقل عنه في الحاشية وأما خروجها بقوله لا يقوم بذاته لأن معنى عدم القيام بالذات هو التبعية في التحيز كما أن معنى القيام بالذات عدم التبعية في التحيز انتهى ويدل عليه قول الشارح بل بغيره الخ لكن عدم القيام بالذات أعم من التبعية في التحيز إذ يصدق على ما لم يكن له تحيز أصلاً لا ذاتاً ولا تبعاً كما أن الصفات أيضاً كذلك (قوله ولك أن تستدل بما سيجي من عدم بقاء مطلق المرض) فلو كان له بقاء يلزم قيام المرض بالمرض وهو غير جائز وإن كانت غير باقية لم تكن قديمة لأن عدم بنيان القدم (قوله بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل الخ) قيد القصد الكامل احترازاً عن قصد واحد منا إذ قد يخلف عنه المقصود لفصوره وعدم استلزامه إياه إذ يحتاج فيه بعده إلى تحريك الاعضاء والآلات وأما القصد القديم الكامل فربما يستلزم المقصود استلزاماً عقلياً بحيث يتمتع بخلفه عنه زماناً فيكون ذلك المقصود قديماً زمانياً مستنداً إلى قصد قديم متقدم عليه بالذات (قوله أي مستمر) أي لا يعرض له العدم أصلاً بل لا يجوز عروضة له وأنما فسره به لأن القدم أي عدم مسبوقية الوجود بالعدم لا يستلزم استمرار الوجود بحسب المفهوم ولذا احتج في إثبات منافية القدم بالعدم إلى دليل والمقصود ذلك ففسره به تصريحاً بالمقصود (قوله بشروط متعاقبة لا إلى نهاية) أي

(١) يعني أن حاصل الدليل الثالث التردد بأن يقال إما أن يكون اجتماع الجسم لذاته أو لغيره والاول باطل والا لم قبل الافتراق فتعين الثاني (منه)

والتجزؤ فلا فائدة في إثباته
إذ لا يضر إثباته إثبات
الحيولي والصورة إذ مقدار
إثباتهما اتصال بالجسم **الخ** قال
الحيالي بما سيجي من عدم
بقاء مطلق المرض **خ**
وتقريره أن الاعراض
لو كانت قديمة للزم
بقاؤها من الازل إلى هذا
لأن بقاء الاعراض
باطل وأما على تقرير الحاشي
قول أحد فليس الاستدلال
بعدم بقاء الاعراض فقط
بل مع أن القدم بنياني
العدم **خ** قال الخبالي إذ
القصد إلى إيجاد الموجود
الخ **خ** أي إيجاد الذي قد
سبق على وجوده متمتع
بديهية لانا لم بوجدنا
أن ما قصدناه ليس
بمحصل في وقت القصد
والإيجاد حاصل في وقت
القصد فكيف يقصد
قالبديهي وجداني **خ** قال
الخبالي والحال هو القصد
إلى إيجاد الخ **خ** والحاصل
أن القصد إما أن يتعلق
بما ليس بمحصل وقت
القصد أو بالحاصل في وقت
أو بالحاصل قبله والاولان
جائزان والثالث متمتع

(قوله فبطراً عليه العدم) أي في المستقبل وإن لم يطرأ عليه العدم في الماضي بناء على أن كلا من الشروط المتعاقبة شرط مستقل فيحفظ في الازل بتعاقب الشروط التي كل منها كاف فتكون الشروط فرداً ما فلي هذا يكون اعتراضاً على القدم بمعنى الاستمرار لا على القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ويجوز أن تكون الشروط المتعاقبة في وقت الملول جميعاً شرطاً (١) واحداً للملول يوجد عند الأخير أو الأخير شرطاً للملول وما قبله شرطاً للأخير وهكذا فلا يكون قديماً بمعنى عدم المسبوقية بالعدم كما لا يكون قديماً بمعنى الاستمرار فورد السؤال حينئذ أوسع وإلى هذا الاحتمال (٢) أشار صلاح الدين حيث قال والمستند إلى الموجب القديم قديم إن كان بلا شرط أو بالشرط القديم فلا نقض بالحوادث اليومية لأنها مستندة إلى المختار عند المتكلمين وإلى الموجب عند الحكيم لكن بشروط متعاقبة كالحركات اليومية انتهى وهنا (٨٧) سند آخر وهو أن يكون الملول

بإيجاب الله تعالى لكن بشرط حادث اختياري فيكون موجباً في الملول مختاراً في الشرط فلا يكون الملول قديماً لكن الاعتراض لما كان من طرف الحكيم ولم يثبت عنده اختياره تعالى تعين عنده الاعتراض على القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم أو بمعنى الاستمرار بالشروط المتعاقبة (قوله بل تكون الحركة حينئذ السكون في آيين في مكانين الخ) حينئذ يرد عليه مثل ما مر وهو لزوم أن يكون السكون في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون مما في الصورة للذكورة فلا يتماز بالذات وليت شعري لم لا يجوز أن يفسر الحركة حينئذ بالسكون في

في جانب الماضي فلا يلزم قدمه بمعنى الاستمرار إذ يجوز أن تنهي الشروط في المستقبل فبطراً عليه العدم لانتهاء الشرط (قوله لم يرد سؤال أن الحدود) نعم يرد على هذا التعريف أنه لا يصح لأنه حينئذ يكون السكون الواحد سكوتاً وهو يخالف قولهم السكون كونان كذا نقل عنه أقول وأيضاً يلزم أن تكون الحركة السكون الثاني وهو يخالف قولهم الحركة كونان في آيين في مكانين واعلم أن سؤال أن الحدود وإن لم يضر في إثبات حدوث الأعيان لكن يضر في حصر الكون في الأربعة المذكورة وقيل يرد عليه السكون بعد الحركة ويمكن أن ينال المراد المسبوقية يكون آخر بلا واسطة (قوله يرد عليه أن ما حدث الخ) قيل عليه أن المقصود من قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ أن السكلام في التعريفين على قولهم بني على المساحة والتحقيق ما قد بناه فلا يرد (١) ما ذكر أقول أن ظاهر السؤال وإن كان ما ذكره القائل لكن قول الشارح في شرح تلخيص المفتاح الحركة عند المتكلمين حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر أعني أنها عبارة عن مجموع الحصولين نفس في العكس وحينئذ لم يندفع الإيراد وأجيب عن الإيراد بأن اشتراك اثنين في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر بآخر وإن أراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا يصحج منهم به (قوله فلا يتمازان بالذات) يجري هذا فيما حدث في مكان ثم انتقل إلى آخر ثم إلى ثالث حيث يلزم منه امتياز الحركتين بالذات لا اشتراكهما في السكون الثاني تأمل (قوله والحق أن الحركة الخ) يرد عليه سؤال أن الحدود على ما لا يخفى (قوله ففيه أيضاً اشكال) أي كما أن في قولهم كونان في آيين في مكانين اشكال ووجه الاشكال في هذا أنه لا معنى للأولية والثانية على تقدير بقاء الكون بل تكون الحركة حينئذ السكون في آيين في مكانين والسكون السكون في آيين في مكان واحد ووجه الاشكال في قولهم ما مر وهو أنه على تقدير بقاء الكون لا معنى لتمدد السكون في التعريفين (قوله

(١) أي في قولنا لا يخلو عن السكون في الحين فإن كان مسبوقاً الخ (منه)

آن أول في مكان ثان والسكون بالسكون في آن ثان في مكان أول إلا أن يقال أنه على القول ببقاء الكون يرد سؤال عدم الامتياز بالذات في جميع الصور على أي تفسير كان لأن السكون الذي هو الحركة عين السكون الذي هو

(١) وحينئذ يكون إطلاقه على كل واحد من المجموع مجازاً من قيل تسمية الجزء باسم الكل وأما على تقدير كون الأخير شرطاً للملول وما قبله شرطاً للأخير فتلك حقيقة لكن الأخير شرط بالذات وما قبله لا إلى نهاية شرط بالواسطة ويجوز أيضاً أن يكون كل واحد من تلك الشروط شرطاً غير مستقل ويوجد الملول عند الأخير عبد الرحمن (منه)

(٢) ولعل الخفي قول أحد حمل كلام الخياطي على ما حمل عليه ولم يحمل على ما أشار إليه صلاح الدين ليناسب السؤال الثاني ولأن قوله فلا يلزم قدمه لا يلائم ما أشار إليه صلاح الدين لأن انتهاء القدم على ما أشار إليه قطبي (منه)

السكون بالذات وبالعكس والفرق ليس الا باعتبار الآتات والامكنة وهو (١) لا يوجب الامتياز بالذات نعم يجاب عنه بمثل ما سيجي في القول الثاني في هذه الحاشية جواباً عن الابرار المذكور لان التقييد جزء آخر (قوله فاذا جاز الزوال فلا يكون قديماً الخ) قال بعض الافاضل وفيه بحث لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم انتهى أقول هذا مسلم لان الامتناع في قولهم ثابت قدمه امتنع عدمه أعم من الامتناع بالذات كما في الواجب بالذات ومن الامتناع بالغير كما في الواجب بالغير وما كان وجوده واجباً بالغير (٢) فعدمه ممكن بالذات لكن يمكن الجواب عنه بأن مراد الشارح من الجواز الامكان الاستعدادي والوقوعي وهو مالا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم الحال بوجه وهو أخص من الامكان الذاتي لانه مالا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات وان كان واجباً بالغير كذا في منهوات مسمود الرومي ولا شك ان الامكان الاستعدادي ينافي القدم لكن فيه بحث لانه قد حكم على كل سكون بأنه جائز الزوال ولم يعم دليل على ان كل سكون فهو جائز الزوال بمعنى الامكان الاستعدادي نعم زوال السكون في بعض الاجسام بالفعل يدل على ان زوال سكون ذلك الجسم ممكن بالذات وما كانت (٨٨) الاجسام متباعدة الحقائق عند المتكلمين ثبت ان كل جسم لا تثنى ذاته

عن قبول الحركة (لان القدم ينافي القدم) ولا جواز للشيء مع منافيته فلا جواز للزوال مع القدم فاذا جاز الزوال والسكون لان مقتضى الطبيعة لا يخلف لكن يجوز ان يكون في بعضها مانع عن زوال السكون بالفعل بان يكون السكون مما يقتضيه الفاعل الموجب والمقام مقام الاستدلال فلم يعم دليل على انتفاء المانع عن زوال السكون في كل جسم ساكن لا يصح ارادة الامكان الاستعدادي قال الشارح وأنه يتمتع بوجود

لان القدم ينافي القدم) ولا جواز للشيء مع منافيته فلا جواز للزوال مع القدم فاذا جاز الزوال والسكون لان مقتضى الطبيعة لا يخلف لكن يجوز ان يكون في بعضها مانع عن زوال السكون بالفعل بان يكون السكون مما يقتضيه الفاعل الموجب والمقام مقام الاستدلال فلم يعم دليل على انتفاء المانع عن زوال السكون في كل جسم ساكن لا يصح ارادة الامكان الاستعدادي قال الشارح وأنه يتمتع بوجود

(عندكم)

ممكن الخ ان كان المراد ان وجود ممكن ما كذلك

واسطة بين الجسم والجوهر ولا دليل على امتناعه حتى يتم الانحصار فيها فغير محتمل لان العين عند المتكلمين مخصوصة بالتحيز كما (٣) سبق فلا تكون المجردات واسطة لعدم دخولها في الاعيان وان كان المراد اعتراضاً آخر على حصر العالم في الاعيان والاعراض فيكون الجواب ناقصاً عن دفع الاعتراض الاول ويمكن الجواب بان المراد من الاعيان ماهو المفسر عند الحكم وهو يعم المجرد أيضاً (قوله معارضة في المقدمة وهي الكبرى) لم يحمل هذا السؤال على المنع لئلا يلزم منع المقدمة المدللة ولو حل هذا على المنع وقوله على ان عدم الخ على التردد في الصغرى حاصله ان أردت انه لا دليل في نفس الامر فالصغرى ممنوعة

(١) فان زيدا في السوق في النهار غيره في البيت في الليل (منه)

(٢) كهفات الواجب فان عدمها جائز بالنسبة الى ذاتها وان لم يجز بالنسبة الى ذات موصوفها وهو الله تعالى كذا في حاشية المعجمي عبد الرحمن (منه) (٣) لان المصنف قد قرر العين بماله قيام بذاته وبين الشارح ان معنى القيام بذاته عند المتكلمين ان يحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر وعند الفلاسفة استثناءه عن محل يقومه (منه)

وإن أردت أنه لا دليل عندك فسلمه لكن الكبرى ممنوعة ولو حل قوله وعدم حضور الخيال الشاهقة الخ على منع دليل الكبرى
 لكان الكلام صحيحاً أيضاً (قوله ولكن لا يفيدكم اذ يجوز ان يكون الخ) الظاهر ان هذا منع للكبرى لان الصغرى قد
 سلمت ففي قوله السابق كلام على الصغرى (١) مساعده لانه كلام على الكبرى أيضاً (قال الشارح) ومعنى أزلية الحركات
 الحادثة الخ في جواب سؤال مقدر محصله ان أردت بلزوم أزلية الحوادث أزلية كل واحد فاللازمة ممنوعة ولما كان هذا
 المنع من طرف الفلاسفة وهم يقولون بأزلية حركات الافلاك بسبب أزلية الافلاك والظاهر منه أزلية كل واحد توهم ان هذا
 المنع منهم مخالف لمذهبهم فأورد سؤال المخالفة فأجيب عنه بأن معنى (٢) قولهم بأزلية الحركات هو تعاقب الحركات لا الى
 بداية ومذهبهم هذا لا ما توهم لانهم يسمون أنه لا شيء من جزئيات الحركة بتقديم فليس منهم المذكور مخالفاً لمذهبهم وان
 أردت أزلية جميع الحوادث بمعنى عدم تنامي الجزئيات من طرف المبدئ أو أزلية المطلق فاللازمة مسلمة ولكن بطلان التالي
 ممنوع فقوله والجواب الخ اختيار للشق الثاني من شق التزديد الثاني وثابت بطلان التالي بان المطلق ليس بأزلي لانه لا يوجد
 الا في ضمن كل واحد وكل ما كان كذلك فلا يكون قديماً فقول الخيالي يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل الخ منع
 للصغرى ومعنى قول الخيالي فيأخذ أيضاً حكمها انه يأخذ حكمها الذي هو عدم وجود البداية ولما أخذ المطلق هذا الحكم
 كان أزلياً بحسب الحقيقة لانه شيء واحد وأما الجميع فهو لم يكن بوجود (٨٩) هذا الحكم فيه أزلياً بحسب الحقيقة

لان الجميع لا يوجد في الازل
 بل لا يجتمع في وقت أصلا
 بل يكون أزلياً بمعنى عدم
 بداية تعاقب افراده وقول
 الخيالي والاصوب ان يجاب
 الخ يعني ان الاصوب ان
 يجاب باختيار الشق الاول
 من شق التزديد الثاني
 وثابت بطلان التالي اذ
 بعد تسليم تعاقب الافراد
 لا الى بداية لا معنى لابطال

عندكم فلم ولكن لا يفيدكم اذ يجوز ان يكون الدليل معدوماً عندكم ويكون موجوداً في نفس
 الامر فلا تكون المجردات مما لا دليل عليه وقوله وعدم حضور الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل
 لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الخيال الشاهقة من انتفاء دليل الحضور
 فأجاب بانه معلوم بالبديهية لا بانتفاء دليل الحضور (قوله أي حدوث سائر الاعراض) أي غير
 الاعراض المستدل بها على حدوث الاعيان كالحركة والسكون والسواد والبياض مثلاً (قوله بناء
 على برهان التطبيق) فان المتكلمين لم يشترطوا فيه الا الوجود دون الاجتماع فيه والترتيب كما هو
 عند الحكماء على ما سيجيء (قوله ان قلت الصفة) أي صفة الذات الواجب الوجود وكذا مجموع
 الذات الواجب الوجود وصفته والا يكونان من جملة العالم ولهذا قال في الجواب هذا لا يضرنا لما فيه من
 تسليم المدعى (قوله وكلامنا في الجائز المابين) أي عن الواجب والمعنى انه لو كان محدث العالم جائز الوجود
 الذي يبين الواجب وينفك عنه وما هو الا غير صفة الواجب وغير المجموع المركب من الواجب

(م - ١٢ حواشي العقائد ثاني) أزلية المطلق كما عرفت (قوله والا) أي وان لم يكن المراد من الصفة والذات صفة
 واجب الوجود وذاته يكونان من جملة العالم فلا يرد بهما السؤال ولا يصح قوله وليستا من جملة العالم وفيه انه لو كانا عاين من صفة الواجب
 والممكن وذاتهما لم يمتين ان يكونا من جملة العالم مع ان قوله ولهذا قال الخ لا يثبت تخصيصهما بصفة الواجب وذاته اذ في الاعم تسليم
 للمدعى أيضاً (قوله ما فيه من تسليم المدعى) وهو ثبوت الواجب (قوله الذي يبين الواجب وينفك عنه) ان قلت فيه
 اعتراف بالواجب وتسليم للمدعى فلا حاجة الى ابطاله قلت انفكاك شيء عن شيء يتصور بان لا يوجد المنفك عنه وبان يتوحد
 وهو المراد هنا ان قلت هاهنا احتمال آخر وهو ان يكون المحدث جائز الوجود الذي لا يبين الواجب ولا ينفك عنه هو
 صفاته قلت تركه الامرين الاول ان الخصم وهو الحكم لا يترف بالصفة فلا حاجة الى ابطاله والثاني ان فيه تدليلاً للمدعى وهو

(١) ومبنى المساعده انه لما كان التزديد في الصغرى على كلا التقديرين جمل الجميع كلاماً على الصغرى (منه)

(٢) فيفهم من قوله وهذا مذهب الفلاسفة انه لازم وغير باطل لان مذهب كل قوم حق عنده والسؤال من طرف الحكم
 ويفهم من قوله وانما الكلام أي كلام الفلاسفة بالازلية بحسب الحقيقة في الحركة المطلقة انه لازم غير باطل ووجه الحصر
 في قوله وانما الكلام أنهم لا يقولون بأزلية كل واحد أصلاً وقولهم بأزلية المجموع مجاز عن تعاقب الافراد لا الى نهاية الكلام
 بالازلية بحسب الحقيقة منحصر في الحركة المطلقة (منه)

ثبوت الواجب فلا حاجة الى ابطاله (قوله وهذا الدليل مبني على ثبوتها كما لا يخفى) يعني ان المجردات منفية عند المتكلمين بدلائل وهذا الدليل مبني على ذلك الثاني يعني بنوا هذا الدليل عليه لاعلى تسليمه فاذا اورد على هذا الدليل سؤال مبني على وجود المجردات يتدفع ذلك السؤال بنفي المجردات وانما يصح مثل ذلك السؤال اذا كان صاحب هذا الدليل ممن يسلّم وجود المجردات لكن فيه انه قد سبق من الخيالي ان أدلة التي غير تامة أيضاً فللمنع مجال (قوله وهو اثبات الواجب) الظاهر ثبوت الواجب على قال الخيالي وحمل المحدث على المحدث بالذات الخ (قال المولى الشهير بالتفسير) جواب سؤال مقدر تقديره انه يرد على الشارح ما ذكرته من انه يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدونه لان المراد بمحدثية العالم هو كونه محدثاً بالذات لا محدثاً بالزمان فيدخل فيه ما ذكرته فلا يصلح ان يكون محدثاً للعالم وتقرير الجواب ان حمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح حيث فسر المحدث في قول المصنف والعالم بجميع أجزائه محدث بقوله أي يخرج من عدم الى الوجود بمعنى (٩٠) انه كان معدوماً فوجد خلافاً للفلسفة انتهى وحكم ذلك المولى المذكور بان ما ذكره

قول أحمد في تقرير هذا السؤال فرية بلاسرية وظني ان الحق مع ذلك المولى الشهير وانما ذكره قول أحمد مبني على كون الضمير في لو كان راجعاً الى الله مع ان الظاهر انه راجع الى محدث العالم كما لا يخفى وجهه بل قد صرح فيه فيما سبق رجوعه اليه حيث قال والمعنى لو كان محدث العالم جائز الوجود الذي يباين الواجب الخ وقوله فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدونه ليس محدثاً بالذات على زعم الخصم أي الحكمي فاذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً له (قوله مما لا يساعده كلام الشارح) حيث قال في جواب البحث الاول ان المدعي حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات (قوله اذ لا يكون حينئذ) أي حين اذ كان مبدأ ومدلولاً من العالم الذي هو العلامة والذال (قوله فيلزم التناقض) أي على تقدير كونه من جملة العالم وهو ان يكون مبدأ للعالم وان لا يكون مبدأ وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم كونه مبدأ له لانه تعالى لا لنفسه على التعمين ومآله الدلالة على مبدئية شيء ما وليس لم يكذبهم وجهه وقد

علل تلك الملازمة بقوله لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدونه ليس محدثاً بالذات على زعم الخصم أي الحكمي وغاية المفهوم منه ان كونه من جملة مطلق العالم أي من جملة كل واحد من العالمين انما هو ليكون هو تعالى محدثاً بالذات بالنسبة الى جميع العالمين اذ لو كان من جملة عالم ثبت حدوثه فقط وهو العقول كانت العقول واسطة بينه وبين ما ثبت حدوثه لانه مبدأ العقول عندهم ولا تبطل مبدئيته لها بكونه من جملة العالمين الا ان العقول بعضها مبدأ لبعض وأما اذا كان من جملة ما ثبت حدوثه أيضاً فاعتبار كونه من جملة ما ثبت حدوثه يكون محدثاً بالذات لما ثبت حدوثه لانه لا يتصور كون العقول واسطة بهذه الحثية لانه بهذه الحثية حادث بالزمان والعقول قديمة بالزمان فلا يتصور كون العقول معلولة له بهذه الحثية حتى يتصور كونها واسطة (قوله وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم الخ) فان قلت لما فرض ذلك الشيء الذي هو جائز الوجود محدثاً للعالم فعلى تقدير كونه من جملة العالم يكون مبدؤه نفسه قلت نعم وان كان المبدأ على هذا الفرض نفسه في الواقع لكن كونه من جملة العالم لا يقتضي الادلالته على مبدأ ما لان العالم اسم لما يكون علامة على مبدأ ما لاعلى مبدأ هو نفسه فاللازم من كونه من جملة العالم الدلالة على مبدأ ما فالمدلول هو مبدأ ما وان كان في الواقع منحصراً في

نفسه فلا محذور (قوله والفرق بين) اذ بينهما عموم من وجه لان اقامة دليل ينتج بطلانه أعم من ان يكون على البطلان أو على غيره ويلزم منه هذا البطلان هنا على ما نقل عنه وكذا اقامة دليل على بطلانه أعم من ان ينتج البطلان أولاً قال الخياطي فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام حاصل الايراد ان ابطال (٩١) التسلسل لازم ونتيجة لهذا الدليل ولا

يتصور الاحتياج فيما كان لازماً لكلامك اذ يصح ان يقال نحتاج الى هذا الدليل ولا يقال بعدم الاستدلال به نحتاج الى نتيجة هذا الدليل فالمرور لم يفرق بين الابطال والبطلان فظن ان الابطال بمعنى البطلان الذي هو نتيجة الابطال هو قال الخياطي فظهر ان امر الافتقار بالعكس يعني ان ابطال التسلسل يقتضي اثبات الواجب وهنائي دقيق وهو ان اثبات الواجب على قياس ما فسر الخشعي قول أحد ابطال التسلسل اقامة دليل على ثبوت الواجب وعلى قياس ما فسر الخياطي اقامة دليل ينتج ثبوت الواجب ولا يخفى ان ابطال التسلسل انما يتوقف على خروج العلة عن السلسلة لا على اقامة ذلك الخروج دليلاً على ثبوت الواجب وان كان منتجاً لثبوت الواجب فقوله امر الافتقار بالعكس

ذلك دلالة الشيء على نفسه حتى يكون فيه مفيداً في هذا الموضع (قوله الاول طريقة الحدوث) فان قلت لا معنى لجواز الوجود الا الامكان فيكون الاول طريقة الامكان أيضاً قلت معنى كلامه انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم واذا كان من جملة العالم يكون حادثاً لما مر من ان العالم حادث بجميع اجزائه واذا كان حادثاً لم يصلح محدثاً للعالم ومبدئاً والمقدر خلافه وكونه على هذا طريقة الحدوث ظاهر (قوله اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه) فيه نظر لان ابطال التسلسل اقامة (١) الدليل على بطلانه لا ما ذكره والفرق بين قول الشارح اشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل مبني على المسامحة والظاهر ان يقال بطلان بدل ابطال كما في بعض النسخ (قوله بمجرد خروج العلة عن السلسلة الخ) اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب فا يكون خارجاً عن سلسلة الممكنات يكون واجباً (قوله والا يلزم) اي وان لم يكن ذلك البعض طرفاً للسلسلة بل كان في أثنائها (قوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس) أي ابطال التسلسل يقتضي اثبات الواجب لا بالعكس وأنت خير بانه ان كان مراد الشارح بقوله وليس كذلك انه لا يتم بهذا الدليل الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهي أو مع امكانه فلا يرد عليه ما ذكره الخشعي وان كان مراده (٢) ان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل فالحق ما ذكره الخشعي رحمه الله (قوله وهما باطلان) لاستعالة كون الشيء علة لنفسه ولعلته (قوله وهو علة البعض) اذ ما يكون علة لكل يكون علة للبعض (قوله تم جانب العلل والمطلوبات الخ) يعني اذا تسلسلت العلل متصاعدة الى غير نهاية اعتبرنا جملة من معلول معين الى غير النهاية واعتبرنا جملة أخرى من جانب علة متقدمة على ذلك المعلول الذي هو أول الجملة الاولى بمدد متناه واذا تسلسلت المطلوبات متنازلة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من علة معينة الى غير النهاية واعتبرنا جملة أخرى من معلول معين هو بعد العلة التي هي مبدأ الجملة الاولى بمدد متناه كذا قرره البعض لكن لا حاجة اليه اذ يصح ان يقال واعتبرنا جملة أخرى من معلول متقدم على ذلك المعلول الذي هو أول الجملة الاولى وهو المتبادر من عبارة الشارح بل حمله على الاول خروج عن السوق (قوله المجتمعة) أي في الوجود وقوله أو المتعاقبة أي فيه (قوله بل يكفي انطباق الاجزاء الخ) يعني ان النفوس على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب أفرادها لا يزالوا أبداً كما هو مذهبهم توجد لاحتالة سلسلة منها غير متناهية مرتبة في الحدوث فيجري البرهان فيها ولا تضر مقارنة جملة أخرى لاحآ ذلك السلسلة لان التعاقب كاف في حصول الانطباق

(١) لان اقامة دليل ينتج بطلانه أعم من ان يكون على البطلان أو على غيره ويلزم منه البطلان كما هنا تأمل (منه)
(٢) كما يدل عليه قوله بل هو اشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل تأمل (منه)

انما يصح على تفسيره لا على تفسير الخشعي قول أحد فندبر (قوله ولا يضر مقارنة جملة أخرى لآحاد تلك السلسلة) الظاهر من هذا التقرير ان المراد من السلسلة ما هو مركب من آحاد كل منها في مرتبة والظاهر من تقرير الخياطي انها مركبة من أجزاء كل منها في مرتبة لكن بعض تلك الاجزاء مركب من الآحاد وبعضها فرد واحد ففي تفسير كلام الخياطي به نظر

(قوله لان الزيادة ربما تكون الخ) فيه ان الملاحظة الاجالية يمكن ان تكون على طريق الانساق (قوله وبالتطبيق تنتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع) قد عرفت ان المراد من التطبيق ملاحظة الوهم انطباق آحاد الجملة الصغرى على آحاد الجملة الكبرى اجمالاً وهذا التوهم والملاحظة قد لزم من ملاحظة انطباق مبدأ الجملة الصغرى على مبدأ الجملة الكبرى وفيه انه يجوز ان يكون انطباق افراد غير المتناهي الذي هو الجملة الصغرى على افراد غير المتناهي الذي هو الجملة الكبرى محالاً في نفس الامر بحيث يلزم من وقوعه أحد الحالين وانما الممكن التطبيق العقلي الاجالي يعني ملاحظة العقل ذلك الانطباق اجمالاً واللازم من التسلسل هو هذا الامكان اذ يمكن للعقل ملاحظة المتعتم ان اللازم من ملاحظة الانطباق اجمالاً ملاحظة لازمه الذي هو أحد الحالين (٩٢) وملاحظة المحال ليس بمحال (١) والحاصل ان الانطباق محال ويلزم من

(قوله اذ كل جملة الخ) علة للتفاوت اعلم ان ترتب الامور في الوجود طبعاً ووضعاً شرط في جريان التطبيق على ما يشير اليه أخذ المحشي قيد الترتب في مواضع في هذا القول اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان تقع آحاد كثيرة من احدى الجملتين بازاء واحد من جملة اخرى اذ حينئذ ليس لهذا نظام حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق الباقي على الباقي على الترتيب فلا بد في التطبيق ههنا من ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء كل واحد لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلاً لادفعة ولا في زمان متناه فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين بأسرها بل يتقطع بانقطاع الملاحظة واستوضحوا ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين الممتدتين على الاستواء وبين أعداد الحصى اذ يكفي في التطبيق بين الاولين تطبيق طرفيهما ويلزم من ذلك وقوع كل جزء من احداهما على جزء من الاخرى على الترتيب ولا يكفي في اعداد الحصى بل لا بد من افراد كل بازاء مقابلة قال بعض المحققين هذا ماذ كروه واقول لقاتل ان يقول لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلاً أو تنكفي الملاحظة اجمالاً وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة أيضاً وعلى الثاني يجري في غير المرتبة أيضاً فانا نعلم انه لا يخلو من ان يكون في الجملة الزائدة مالا يكون بازائه شيء من الناقصة أولاً وعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني يلزم التساوي قال ووجه التفصي عنه على ما سنح للخاطر انه يمكن في غير المرتبة ان نختار الاول ونمنع لزوم التناهي لان الزيادة ربما تكون في الاوساط واما في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب التناهي للاتطبيق ولا في الاوساط لانساق الآحاد فلو لم يكن في الجانب الآخر لزوم التساوي قطعاً وتوضيحه ان الجملتين لاشك في زيادة احدهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق تنتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فلما لم يكن لغير المرتبة انساق ونظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فاذا عرفت شرطية الترتيب فالإيراد بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ليس بمتوجه على مالا يخفى على التأمل (قوله فان الذهن لا يقدر الخ) يعني ان الامور الوهمية المحضة لا وجود لآحادها في الخارج بل في الذهن

وقوعه محال آخر اذ المحال يجوز ان يستلزم محالاً آخر وأما ملاحظة الانطباق وفرضه فهو ممكن ومستلزم لملاحظة المحال الذي هو لازمه لان ملاحظة المحال ليس بمحال وملاحظة المتزوم تستلزم ملاحظة اللازم وههنا مغالطة وهي انه لا شك ان استحالة الانطباق في نفس الامر انما تلزم من عدم التناهي فعدم التناهي مستلزم للمحال فيكون باطلاً فلا يضر المنع السابق والجواب انه حينئذ ليس بمستلزم للمحال بل مستلزم للاستحالة وما يستلزم الاستحالة فهو ليس بمحال فعليك بالفرق (قوله فالإيراد بمعلومات

الله تعالى ومقدوراته انه ليس بمتوجه على مالا يخفى على التأمل) ان كان مراده جواباً آخر مثل جواب (ولا) الشارح فالظاهر ان يقول ليس بمتوجه أيضاً وان كان اعتراضاً على الشارح بانه غير وارد فلا حاجة الى دفعه ففيه ان شرط بطلان التسلسل الوجود والترتب وجواب الشارح مبني على انتفاء الوجود وهذا الجواب مبني على انتفاء الترتب فلا فرق بينهما في القوة بل نفي الوجود أقوى وان الترتب انما هو بعد الوجود ولهذا (٢) قال الشارح رحمة الله عليه فلا يرد ولم يقل فيندفع (قال الشارح ولا يرد النقض) حاصل النقض ان دليل بطلان التسلسل جار في مراتب العدد والمعدى متخلف لانها

(١) حتى يقال ان ملاحظة الانطباق قد تستلزم محالاً وبه يتم المقصود (منه)

(٢) أي لعدم الفرق بينهما قال فلا يرد كما قال المحشي فلا يتوجه (منه)

غير متناهية اذ يقال لو تسلسلت مراتب الاعداد الى غير النهاية لامكن (٩٣) التطبيق بين الجملتين المفروضتين فيها

لكن التالي باطل ووجه بطلانه انه يستلزم اما مساواة الناقص للزائد أو لزوم تنامي الجلمة الكبرى وحاصل الدفع انه ان أردت بقولك لو تسلسل انه لو وجد جميع أحاده الغير المتناهية فلا نسلم تخلف المدعي وان أردت انه لو لم يقف عند حد فلا نسلم جريان الدليل اذ الملازمة ممنوعة قال الخبالي فينقطع في حدهما البتة أي بناء على ان الوهم لا يمتلئ بعد انقطاع تعلق النفس بالبدن وزمان التعلق منقطع فقوله ولو سلم عدم الانقطاع يعني انه لو سلم ذلك بناء على تجويز عمل الوهم بعد انقطاع تعلق النفس يكون قادراً على ملاحظة أمور غير متناهية في أزمنة غير متناهية في جانب المستقبل (قوله حاصل السؤال ان المدعي وحده الواجب الخ) تقرير هذا الحاصل انه ان كان المراد من الالهين الواجبين مطلقاً فالملازمة ممنوعة وان كان الصانعين القادرين فالتقرير غير تام واذا كان حاصل السؤال هذا الترديد فجزءه تخصيص

ولا توجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلة حتى يجري فيه التطبيق فينقطع في حد ما البتة (قوله لكن بشكل بالنسبة الى علم الله تعالى) أجيب عنه بان مراتب الاعداد الغير المتناهية ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الوهمية التي لا يمكن اجتماعها في ذهن من الافهان لما ذكر وأما بالنسبة الى العلم المحيط فلا استحالة أصلاً (قوله الوحدة في صفة وجوب الوجود الخ) لما عرفت ان قوله والحدث تامم هو الله تعالى في قوة قولنا صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يتمتع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين في الواقع ونفس الامر ولان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها والمراد بالالوهية على ما صرح به في شرح المقاصد وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني مع القيام بنفسه (قوله وهذا التوهم مع دفعه أت في قوله تعالى قل هو الله أحد) هذا على تقدير ان يكون هو ضمير الشأن والله أحد جملة من المبتدأ والخبر خبره وفي الكشف وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي ندعونا اليه فنزلت يعني الذي سألتوني وصفه هو الله أحد واحد بدل من قوله الله أو خبر مبتدأ محذوف أي هو أحد وعلى هذا التقدير لا يتأنيان وهو ظاهر (١) (قوله فلا يرد احتمال ان يكون الخ) حاصل السؤال ان المدعي وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع (قوله على وجه الصنع والقدرة التامة) كما يدل عليه قوله يعني ان صانع العالم واحد (قوله التعطل وكذا الإيجاب نقصان) نقل عنه وكذا نقصان القدرة وهو ظاهر يعني ان وجوب الوجود يستلزم الصنع والقدرة الكاملة اذ لو لم يكن الواجب صانعاً كاملاً القدرة لزم إما التعطل وإما الإيجاب وإما نقصان القدرة وكل منها نقص بنياني الوجوب (قوله فلا يكون الموجب واجباً) نقل عنه ولا يكون المعطل وناقض القدرة أيضاً واجباً (قوله لكن يرد على هذا الخ) حاصله ان لا نسلم ان الإيجاب نقص كيف وهذا الواجب موجب في صفاته مع انه منزّه عن النقصان (قوله والفرق بين إيجاب الخ) فيه ان صفات الواجب كمالات له بخلاف غيرها ولا شك ان إيجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصاً له بخلاف إيجاب غير الكمالات فالفرق ظاهر (قوله الاول النقض والثاني الحل الخ) المراد بالنقض النقض الاحبالي وبالحل النقض التفصيلي لان حاصل الاول ان دليلكم هذا بجميع مقدماته ليس بصحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه وحاصل الثاني منع لزوم المعجز أو التخلف على تقدير عدم حصول مراد أحدهما وهو المقدمة المبنية من مقدمات الدليل المذكور (قوله وهو لا يمكن في صورة النقض) لان تعلق الارادة واقتضاء الذات ليسا معاً قبيل في جواب النقض ان ما ذكر أمر يتمتع بجاء امتناعه من قبل ذاته تعالى فالمعجز لا يتأني في الالوهية ويقرب من ذلك ما يقال من ان الله تعالى اذا أوجد شيئاً لا يتق له قدرة عليه فيلزم معجزه ويوجب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس بمعجز بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله

(١) وقيل في الفرق بين الاحد والواحد ان اسم الاحد يتضمن التوحيد في الذات واسم الواحد يتضمن التوحيد في الصفة والذات وعلى هذا فدفع التوهم بما ذكر غير صحيح (منه)

الالهين في الدلائل كما فعله الخبالي لا يدفعه فالتناسب تأخير قوله فلا يرد الى ما بعد قوله الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الخ فظهر ان مراد المحشي من بيان الحاصل التشنيع على الخبالي

(قوله أي ليس بينهما امتناع الاجتماع) أي في الواقع سواء كان في محل واحد أو في محلين إذ لو كان المراد في محل واحد لم يعد لان محل التعلقين متعدد هنا لان محل أحدهما السكون والآخر الحركة ولذلك قال الخياي لان الضدين يجوزان بمصلا في محلين فقوله لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين يوم ان المراد امتناع الاجتماع في محل واحد وهو الشخص الواحد في الشاهد وليس الامر كذلك لان الشخص محل للارادتين والكلام في تعلقيهما وعمله الضدان فلو قال لجواز ارادة الشخص الواحد أو الشخصين للضدين الخ لكان بعيداً عن الابهام (قوله توضيحاً لامكانهما في نفسها) يعني ان التضاد أعم من التدافع وأخف في المقابلة فاذا كان هو متفقاً يكون انتفاء التدافع بالطريق الاولى فان قلت ان التدافع يجوز ان يوجد في غير مادة التضاد من أنواع المتقابلات فينبهما عموم (٩٤) من وجه فقيه لا يفيد التوضيح قلت هذا مبني على ما سيحي عنه نقلاً عن

ولا يتم الحل ايضاً الخ) حاصله اثبات اللزوم الممنوع بتلخيص الدليل المذكور وقيل في جواب الحل ان سكونه مثلاً امر ممكن في نفسه وانما جاءت استحالاته من جهة تنفيذ أحدهما قدرته لكان الآخر محتاجاً في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها حيثذ وهو واف (قوله أي لا تدافع بين تعلقيهما) أي ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية أو مع ترجيح ما لاحدهما وانما تعرض انني تضادها توضيحاً لامكانهما في نفسها (قوله ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحي) قيل ان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين ألبتة ولهذا خصه بالنفي من بين سائر أنواع المتقابلين وفيه انه لو كان المنفي بين الارادتين تقابل التضاد كان المثبت بين المرادين أعني الحركة والسكون اياه ايضاً وليس كذلك ولو علل الحشي عدم كون المراد المعنى الاصطلاحي به لكان أحسن على ما لا يخفى (قوله اذ يلزمه الاحتياج) أي يلزم المعجز الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الفير طريقه (قوله لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء) يدل على ان الضمير في قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التمانع لكن الظاهر انه راجع الى عدم تعدد الصانع أي عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع بان يوجد (قوله عند الأستاذ) اعلم ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المتمتلة بقدرة العبد وحدها وعند الأستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعاً باصل الفعل وعند القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية وعند الحكماء بقدرة بخلقها الله تعالى في العبد كذا في شرح المقاصد (قوله بان يريد أحدهما الخ) وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلاً بالقدرة لكن أراد أحدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه (قوله فمى حجة إقناعية) والملازمة عادية لما مر آتفا من الاحتمالات (قوله فيلزم انعدام الشكل أو البعض عند عدم الخ) فيه انه يجوز ان لا يعدم كون أحدهما صانعا فلا يلزم انعدام الشكل

الآخر من ان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين ألبتة (قوله فيه انه يجوز ان لا يعدم الخ) قال بعض الافاضل وعدم كون أحدهما صانعا بكون التمانع بينهما فيجوز ان لا يتحقق التمانع بينهما فلا يعدم كون أحدهما صانعا انتهى أقول الحق مع الخياي لان امكان التمانع يكفي في استلزام عدم تعدد الصانع كما صرح به الشارح ولم يمنعه الشارح ولا الخياي ولا الحشي وان كانت تلك الملازمة ممنوعة فما وجه

سكونهم عن منهما فظهر انها مسلمة وكلام الخياي مبني عليه وخبره دفع قول الشارح وهو لا يستلزم انتفاء (ولا) المصنوع فحاصل الدليل حيثذاته لو وجد صانعا مؤثرا في العالم لا يمكن التمانع واذا أمكن التمانع لا يكون أحدهما صانعا قادرا لبرهان التمانع (١) واذا لم يكن أحدهما صانعا قادرا يفسد العالم ينتج انه اذا كان الصانع المؤثر في العالم متعدداً يفسد العالم بيان الملازمة الاخيرة انه اذا لم يكن أحدهما صانعا قادرا فما ان يكون المفروض تأثيرهما على سبيل الاجتماع أو التوزيع أو التوارد وكل باطل فعلى الاول يستلزم كل العالم وعلى الثاني بعضه وعلى التقديرين يفسد العالم ولو انا سلمنا ان استلزام امكان التمانع عدم كون أحدهما صانعا قادرا ممنوع في الواقع فهو لا يضر الخياي لان الشارح لما سلمه ومنع استلزام عدم تعدد الصانع أو استلزام امكان التمانع على تقدير عدم استلزام تعدد الصانع انتفاء المصنوع فأراد دفع هذا المنع على تقدير تسليم الملازمة الاولى وان لم تكن مسلمة في الواقع

(١) قال صلاح الدين الرومي امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع في الواقع لبرهان التمانع (منه)

ولا البعض وان اريد انه ملزم انعدام الكل أو البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع (قوله لانه جزء علة الخ) أي لان الاحد الذي عدم كونه صانفاً جزءه علة ان كان التأثير على سبيل الاجتماع أو علة تامة ان كان على سبيل التوزيع فيفسد العالم كلا على التقدير الاول اذ لم تتم العلة أو بعضاً على التقدير الثاني اذ لم توجد علة البعض التامة (قوله لو اريد باللازم الخ) نقل عنه يعني يمكن ان يراد باللازم ذلك وتقرير الدليل هكذا لو وجد الصانعان لامكن التامع بان يريد كل منهما إيجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن (١) ان لا يوجد المصنوع مع وجود العلة التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما أو بكل منهما أو باحدهما لكن حل الفساد في الآيه على هذا المعنى مما لا يخفى بعده فتأمل (قوله فيلزم ان يكون كلا الانتفاين الماضيين مقررين الخ) يعني ان الآيه حينئذ تفيد قرر الانتفاين عند السامع وتفيدهما بالزمان الماضي وهوليس بقصود بالاستدلال والمقصود بالاستدلال العلم بالانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة من الانتفاء الثاني المقرر عند السامع والآيه لاتفيده (قوله لان الحادث لا يكون لها) يعني ان اللازم على هذا التقدير ان يكون التعدد متنيا في الماضي ولو ثبت في الآتي يكون ما جاء به التعدد حادثاً البتة والحادث لا يكون لها فيتم المقصود وهو بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقيق الانتفاء الثاني (قوله ثم ين لكل منهما مفهوماً على حدة) يحتمل ان يكون لكل منهما أو لاحدهما معنيان أحدهما مشترك بينهما والآخران متغايران فالترادف باعتبار انشترك وعدمه باعتبار المتغايرين (٢) فالتأيد ليس على ما ينبغي (قوله يرد على ظاهره) نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجوداً بذاته انه لا يحتاج الى الغير في وجوده أصلاً لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء أصلاً فتكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى وفيه ان الواجب ما تكون ذاته كافية في وجوده ولا شك ان الصفات بأفها غير كافية في وجود ذاتها فتكون ممكنة فيرد الاعتراض على باطنه أيضاً فتأمل (قوله والصفة ليست كذلك) أي ليست قديمة بالذات وهذا الكلام للاسكات والتبكيك تأمل (قوله عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي) بمعنى ان لا يكون لهذا وجود في الخارج ولذلك وجود آخر في الخارج أيضاً نقل عنه في الحاشية هذا هو المراد بالنفسية لكن لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض لان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وفيه شيء (قوله يعني ان تصور الواجب بعنوان الخ) يعني انه لما علم مما سبق ان الواجب هو الذي أحدث العالم الذي هو جميع ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع ما سواه علم ثبوت هذه الصفات المذكورة له تعالى بالبداهة (قوله يحتمل ان محدثه بالوسط المختار) يعني لم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته لاقتضى على سبيل الايجاب موجوداً قديماً مختاراً وذلك المختار هو الذي أوجد العالم وإيجاب الواجب ذلك المختار بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره من الصفات المذكورة (قوله لان ذلك الوسط) متعلق بقوله فلا يرد وتوجيه لعدم الورد (قوله ولا يخفى انه إنما يتم الخ) يعني ان تصور الواجب بعنوان المذكور إنما استفيد مما سبق من ان محدث العالم هو الواجب تعالى ولم يثبت فيما سبق

(١) مع ماله مدخل في إيجادها من صفاته (منه)

(٢) لكن قوله مؤمن مسلم وبالعكس ظاهر في التساوي لا الترادف بحسب العرف (منه)

(قوله فيرد الاعتراض على باطنه أيضاً تأمل) لعل وجه التأمل ان هذا الاعتراض إنما يرد اذا كان وجود الصفات في نفسها عبارة عن وجودها في محلها على قياس وجود الاعراض وأما اذا كان وجودها في نفسها أمراً ووجودها في محلها أمراً آخر كما رضاء الخيالي في العرض فيما سبق فلا يرد هذا الاعتراض لان مدار اعتراض الخيالي هو احتياج الصفة الى الموحوف في القيام به والقدر البدهي من الاحتياج هو ذلك فدعوى البداهة في هذا المحنى مصروف اليه وأما احتياجها في وجود أنفسها على تقدير التفسير المذكور فليس بدعياً

(قوله يعني لهذا الاعتبار فظهر وجه ارتباط الخ) اعلم ان كلام الشارح اشارة الى دليل كبراه بديهية وحاصله ان الواجب متصف بهذه الصفات لانه محدث للعالم على هذا النمط البديع الخ وكل ما كان كذلك فهو متصف بها والكبرى بديهية فقول الخيايى ثم ان اعتبار الخ اعتراض آخر على دفع الايراد بدل قوله ولا يخفى وحاصله على ما فسر المحشي قول احمدان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم في الكبرى لتكون تلك الكبرى بديهية والاى وان لم يكن اعتبارهما لذلك بل ثبوت المحمول للموضوع في الكبرى بديهيأ أو نظرياً يكون ذكرهما لنفاً لانه يمكن ان يستدل بحدوث العالم فقط على المدعى ويكون ذكرهما لنفاً باطلاً فينتج ان اعتبارهما في الكبرى لتكون بديهية واذا كان اعتبارهما لذلك تكون البداهة أمراً مقصوداً للمستدل ومدعى ضمناً له في أثناء دليله واذا كان الامر كذلك فتسليم الوسط وان كان من جملة العالم وغير صادر عن القديم بالايجاب بفوت بداهة الكبرى اذ النمط البديع حينئذ لا يكون صادراً منه تعالى وانت ادعيت بداهتها فاقال وارد أيضاً لكن لا يخفى انه لو حمل كلام الخيايى على ظاهره يظهر أيضاً على هذا التقدير وجه ارتباط قوله والا فيمكن الخ بأن يقال اللازم على هذا التقرير اذا حمل كلام الخيايى على الظاهر انه اذا كان له مدخلة في البديهية لم يكن لنفاً وهو ليس بصحيح اذ يجوز ان لا تكون البداهة مقصودة وما يفيد أمراً غير مقصود فهو لنفياً وفيه نظر ثم ان كلام الخيايى اذا حمل على الظاهر لا يصلح اعتراضاً لما قبله اذ لا يلزم من ثبوت مدخلة البداهة (٩٦) كون البداهة مقصودة واذا لم تكن مقصودة فلا يضر تسليم الوسط على الوجه

ان جميع ما سوى الواجب حادث بل إنما ثبت حدوث الاعيان والاعراض الثابت وجودهما فلامترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرأ مجردأ ليس بجسم ولا جسمأ قديماً قادراً يكون هو الذي أوجد العالم الجسماني الثابت وجوده بالقدرة والاختيار (قوله له مدخل في بديهية الحكم) يعني لهذا الاعتبار فظهر وجه ارتباط قوله ولا فيمكن أن يستدل به تأمل (قوله لكن في دلالة الاحداث الخ) اذ يجوز ان يصدر مثل هذا العالم من غير سمع وبصر اذ العلم بالسموعات والمبصرات كاف في تحقق هذا النظام بل ثبوتها اما بالسمع أو بان ضديهما من النقص وقيل المراد بهما ادراك السموعات والمبصرات فيكونان من قبيل العلم (قال الشارح معنى زائد على وجوده) أي معنى موجود زائد على وجوده والا فلا معنى لجملة مبنياً لما ذكر اذ لا يتصور التحيز في الامر الاعتباري لاذاته ولا بالتبعية على ما لا يخفى فاذكره المحشي من قوله وعلى ان هذا الزائد أمر موجود في نفسه الخ ليس على ما ينبغي الا ان يحمل عطف تفسير

المذكور اذ تسليمه لم يفوت أمراً مقصوداً بل امراً استطرادياً غير مقصود ولك ان لا تحمل كلام الخيايى على الاعتراض بل على انه بيان فقط وتجمل قوله فيمكن جواب الا خلاصه على ما فسر انه لو اعتبر لبداهة الحكم فالمقصود اثبات المدعى بالحكم

البديهي فلا يمكن الاستدلال بحدوث العالم فقط لمن كان مقصوده كذلك بحيث يفيد مقصوده والا أي وان لم يكن اعتباره (لقول) لذلك فيمكن الاستدلال الخ لانه حينئذ لا يكون المقصود الاثبات بالحكم البديهي بل مجرد الاثبات وهو يحصل بحدوث العالم فقط ولو حمل على ظاهره لا يصح قوله والا فيمكن اذ يفيد حينئذ انه ان كان له مدخل في بديهية الحكم لا يمكن الاستدلال بحدوث العالم فقط فهو غير صحيح اذ يجوز ان يكون له مدخل في بديهية الحكم لكن تلك البديهية غير مقصودة والمقصود مجرد الاثبات فقط فلا يلزم منه عدم امكان الاستدلال بحدوث العالم فقط اذ هو يفيد المقصود أيضاً (قال الشارح لانها) احوالها وطراف الامكنة () يتم هذا ان لو كان اطراف الامكنة أمكنة وليس كذلك لان المكان عند المتكلمين والاشراقين على ما صرح به القاضي ميرزا بعد منقسم في جميع الجهات مساو للبعد في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر سار يافيه بكيته لكنه عند المتكلمين امر موهوم يملؤه الجسم على سبيل التوهم وعند الاشراقين أمر موجود مجرد عن المادة وطرفه الاعلى (١) سطح وطرفه الاسفل نقطة موهومة هي المركز قال القاضي ميرزا في الفصل الاول من الفلكيات جهة الفوق أعني السطح الاعلى من الفلك الاعظم وان كانت قائمة بالمحدود الا ان جهة التحت أعني المركز ليست قائمة بالسطح والنقطة ليسا بمكانين عند الطائفتين ولو سلم ان المكان يم المكان المشأ وهو السطح الباطن فلا يفيد أيضاً لان المركز ليس بسطح والسطح الاعلى من الفلك الاعظم ليس بسطح باطن

(١) وهو سطح الفلك الاعظم والمركز هو مركز العالم (منه)

لقول الشارح (قوله غير مطرد في أوصاف الباري) أي غير شامل لها فلا يكون جامعا بخلاف التفسير بالاختصاص الناعت فانه شامل لجميع افراد القيام ثم هذا المعنى كما يتصور بين الجوهر والعرض كذلك يمكن بين المرضين بل بين الجوهرين (١) بل لا اختصاص له بالوجودين فلا يبطل قيام المعنى بالمعنى (قوله وقد يدفع) أي عدم كون التفسير جامعا (قوله هذا رد اجمالي لدلياهم) أي لدليل المتكلمين على امتناع بقاء العرض وهو قوله والا لكان البقاء معني قائما به الخ (قوله فبقاؤها ضروري أيضا) قيل فيه بحث لشهادة الحس بتوارد الاعراض وانقلاباتها مع بقاء الجسم بحاله فكيف لا يكون عدم بقاء الجسم أبعد من عدم بقاء العرض وقيل ان لم يثبت الحكم من بدئية العقل ببقاء الاجسام بمعونة المشاهدة قال قول ببقائها قول بلا سند وان ثبت ذلك فهو مشترك بين الاجسام والاعراض فوجب القول ببقائهما والدليل على خلافة باطل لكونه مصادما للضرورة والفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكّم بحث وتخصيص للضروريات العقلية بالشبهات الوهمية تأمل (قوله موهمين للنقص) فالتوقف واجب كما ذهب اليه الاشعري وذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ عليه تعالى بلا توقف ووافقهم القاضي ابو بكر منا لكنه اشترط ان لا يكون لفظه موهما لا يلبق بذاته تعالى (قوله وليس بشيء لان الطيب الخ) الاولى التمثيل بالجواد والسخي المترادفين مع وجود الاذن باطلاق الجواد دون السخي (قوله لكن يعتبر في التجزي الخ) يفهم من شرح المقاصد ان الاباض هي الاجزاء المقديرية فيكون البعض بالنسبة اليها وقبل البعض والتجزي باعتبار مطلق الانقسام لغة لا باعتبار الانحلال (قوله نعم لها معان اخر) قال الشيخ ابو منصور ان سألنا سائل عن الله تعالى بما هو قلنا ان اردت بما اسمه قاله الرحمن الرحيم وان اردت بما صفته فسميع بصير وان اردت بما فعله خالق المخلوقات وواضح كل شيء في موضعه وان اردت بما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس نقل من شرح المقاصد (قوله فلا يلزم التركيب) اذا لجنس بهذا المعنى لا يستلزم الفصل المقوم كيف والمتكلمون على ان له تعالى حقيقة نوعية بسيطة قيل كون المتبر في الماهية الجنس اللغوي لا المنطقي في حيز المنع فيحتاج الى ان يصحح النقل (قوله عن امتداد له نوعان) يعني ان اوفي عبارة الشارح لتقسيم الحدود (قوله هذا مبني على وجود الخبز) كما هو مذهب بعض الحكماء قيل وانما كان مبني عليه لان القدم والحدوث انما يكونان في المشهور من صفات الموجود ولو اريد بالقديم هنا معنى الازلي فاستعالة ازالة المعلوم غير مسماة بل المعلومات الازلية غير متناهية (قوله وهو خلاف مذهب المتكلمين) لانه الفراغ المتوهم عندهم (قوله ويرد عليه ان من جملة الخ) وقيل في وجه الضعف انما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع من حيث هو بمجموع بصفات الكمال واما عدم اتصاف اجزائه بها فلا نسلم انه نقص وفيه ان نقصان الجزء يستلزم حدوده وحدوث الجزء بوجوب حدوث الكل لا محالة (قوله بان يقال المراد بالبروج) ولقد نظم الحكيم السنائي بعض التأويلات بالفارسية وهو قوله (يدا ودره است ووجه بقاش * آمدن حكش وزول عطاش اصميش فاذ حكم وقدر * قدمنش جلال وقهر وخطر *) قوله

(١) كاهيولي والصورة عند من يقول بهما منه

(قوله أي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير) لما كان ظاهر كلام الحكماء أنه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل الأمور الكلية الصادقة على الجزئيات كما أنك قد تعلم زيدا الجزئي بأنه إنسان ولا تعلم مشخصاته وكان كلام الخيال مشعرا بهذا الفارق وكان ذلك الكلام من الحكماء محل بحث على ما ذكر في بعض شروح الهداية في الحكمة حمل تفسير الخيالي مع ما ذكره صاحب المحاكات من دفع ذلك البحث عنهم بحمل (٩٨) مرادهم على أنه تعالى يعلم الخصوصيات أيضاً لكن لا من حيث تقييدها بالماضي

والحال والمستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الأزمنة ثابتا أبدا الدهر وحيث أنه لا يلزم لسلامتهم أنه حيث يلزم الجدل بالاشياء من حيث تقييدها بتلك الأزمنة والمتكلمون يشتون علمه تعالى بالاشياء على النحو الذي ذكره الحكماء على توجيه صاحب المحاكات ومن حيث تقييدها بتلك الأزمنة ولما اعترض عليه الحكماء بلزوم تغير العلم أجابوا عنه بأن التغير في التعلق لا في الصفة الحقيقية ولا فساد فيه **وقال الخيالي لانا نقول** مناقي الايجاب هو القدرة وكذا في الاختيار اذ هو مفسر (١) بهذين المعنيين وبهذا البيان اندفع توهم التناقض بين كلمات القوم اذ قد صرحوا في بعض المواضع بأن الحكماء ينكرون القدرة والاختيار وفي بعضها بأنهم يقولون بها واما الارادة والمشية فالحكماء يشتون المشية اللازمة (له) فيكون تعلقها بأحد الطرفين واجبا عندهم وهو لا يناق في الايجاب والمتكلمون لا يوجبون المشية له تعالى فيكون تعلق المشية بالطرفين جائزا عندهم فافترق الفريقان في المشية أيضاً ثم ان تقدم القصد والاختيار زمني عند المتكلمين فلذا يقولون بحدوث العالم ويقولون الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون جاداً بالضرورة والحكماء يجادلون تقدمها ذاتياً فلذا يقولون بتقدم العقل الاول

(له)

وفي بعضها بأنهم يقولون بها واما الارادة والمشية فالحكماء يشتون المشية اللازمة

فيكون تعلقها بأحد الطرفين واجبا عندهم وهو لا يناق في الايجاب والمتكلمون لا يوجبون المشية له تعالى فيكون تعلق المشية بالطرفين جائزا عندهم فافترق الفريقان في المشية أيضاً ثم ان تقدم القصد والاختيار زمني عند المتكلمين فلذا يقولون بحدوث العالم ويقولون الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون جاداً بالضرورة والحكماء يجادلون تقدمها ذاتياً فلذا يقولون بتقدم العقل الاول

(١) صرح به ابو الفتح في أول حواشي شرح التهذيب (منه)

(قوله وان يكون المراد الى قوله وعلمه عين ذاته) يعني ليس له وجود في الخارج غير الذات وفيه انه لا يدغم الياء قولهم وعلميته زائدة لانه يشعر بالمقابلة ان علمه ليس بزايد قائم **﴿ قال الخياطي : اشارة الى ان التعدد الخ ﴾** لانه ذكره جوابا عن لزوم التعدد **﴿ قال الخياطي وبه يعلم الجواب ﴾** فيه ان المعلوم منه تفريع تعدد الصفات على تفايرها لا تفايرها والجواب هو نفي تفايرها كما سبق (قوله لا يقال اذا انتفت المغايرة الخ) حاصله انه لا وجه للاشارة (قوله لزوم ثبوت التعدد) وهذا مبني على ان مرادهم انتفاء المغايرة بين الذات وبين مجموع الصفات من حيث المجموع وأما اذا كان مرادهم انتفاء المغايرة بينهما وبين كل واحدة من الصفات فلا يلزم ثبوت التعدد سواء كانت الصفات متعددة أولا كما يفهم مما سبق (٩٩) عن الخياطي في القول السابع بعد هذا

القول وسنشير اليه هناك مع ما يرد عليه فانظر **﴿ قال الخياطي قبل عليه الزوم غير الالتزام ﴾** تقريره لا شيء من الزوم بالالتزام وكل كفر بالالتزام فهذا شكل ثان ينتج بعكس صغره وجهه كبرى لا شيء من الكفر بالزوم وينعكس الى قولنا لا شيء مما بالزوم بكفر وتنضم اليه صغرى وهي قولنا ذلك بالزوم أي الذات المتغايرة لازمة للكلام النصاري ولم يلتزموا ذلك ينتج ان ذلك ليس بكفر (قوله لان لزوم الشيء مع العلم به التزام) ولما كان الزوم صفة لازمة والالتزام صفة للافظ ولا يجوز حمل أحدهما

له صفة حقيقية وان يكون المراد بقولهم علم بالذات وعلمه عين ذاته ان العلم الموجود في الخارج عين ذاته واما ان له علما غير موجود في الخارج فلا ياه عنه في هذه الاقوال (قوله لا ثبت) أي لا حجة فان ثبت بمعنى الحجة كذا قل عنه (قوله اتحاد المفهومين الخ) أي مفهوم العلم مع مفهوم القدرة مثلا وأيضاً اللازم كون الذات باعتبار التعلق بالمعلومات عالماً وقادراً وحياً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق ولا استحالة فيه (قوله واتحاد الذاتين هو اللازم) أراد بالذاتين ما صدق عليه المفهومان وهذا أحد معاني لفظ الذات فانه قد يطلق في مقابلة الصفة وقد يعي بمعنى الحقيقة وقد يراد به معنى الماهية (قوله في شأنه تعالى) احتراز عن شأننا (قوله اذ ليست مغايرة) ولهذا قالوا القدماء عبارة عن أشياء متغايرة وكل واحد منها قديم لا يقال اذا انتفت المغايرة بين الذات والصفات والذات واحدة لزوم انتفاء التعدد لانا نقول اذا انتفت المغايرة بينهما والصفات متعددة لزوم ثبوت التعدد (قوله ولك ان نحمل الخ) نقل عنه هذا الحل موافق لما قاله بعض المتقدمين ان القديم أعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جواباً عن المعتزلة فانهم (قوله وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر أيضاً) لان لزوم الشيء مع العلم به التزام كذا قبل والمراد ان التزام شيء يلزمه شيء آخر مع العلم بالزوم التزام اللازم (قوله ولذا قال في المواقف الخ) يعني ان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بمفهوم المخالفة على انه ان علم به يكفر (قوله على ان قوله تعالى وما من اله الخ) نقل عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصاري ان الله ثالث ثلاثة بانهم يقولون باقوم الاب وهو الذات وأقوم الابن وهو العلم وأقوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير (قوله ترتيب الحكم على المشتق الخ) يعني ان ترتيب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله تعالى ثالث ثلاثة يدل على علمه مأخذ الاشتقاق وهو القول بانه ثالث ثلاثة (قوله فان انحصرت العلة) أي علة الكفر في الالتزام تعين ذلك أي الالتزام منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر (قوله لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة) نقل عنه انه قال أقول في جوابهم انهم لم يجعلوا الذات نفس كل واحدة من الصفات بل نفس مجموع الصفات ولم يجعلوا

على الآخر فسرهم بقوله والمراد ان التزام شيء الخ (قوله وهذا الجواب مبني على هذا التفسير) لانه أخذ من هذا الجواب ان المفهوم من الآية انهم يقولون بذوات ثلاثة وعلى تفسير الشارح تكون الذوات أربعة لانه عد ثلاث صفات وللصفات ذات بالضرورة وأما الرازي فهو قد عد ذاتاً وصفتين **﴿ قال الخياطي وأيضاً ترتيب الحكم الخ ﴾** هذا من تمة الجواب وانما أورده لئلا يرد ان قوله تعالى وما من اله الخ رد لكفرهم ويجوز ان يكون كفرهم من قولهم الآخر فلا يدل على انهم يريدون بالثلاثة الآلهة (قوله قال أقول في جوابهم) حاصله اختيار الشق الثاني ومنع الوحدة واعلم انه يفهم من هذا الجواب انه يلزم الوحدة على تقدير جعلهم الذات نفس كل من الصفات سواء جعلوا كل واحدة من الصفات نفس الاخرى أولاً وعلى تقدير جعلها نفس مجموعها اذ جعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى لكنهم جعلوها نفس مجموعها ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى فلم يلزم

الوحدة وفيه انهم لو جعلوا الذات نفس كل من الصفات ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى لم تلزم الوحدة أيضاً لانهم اذا لم يجعلوا كلا منها نفس الاخرى يحتمل ان يكون كل منها مقاييرا للاخرى أولا كما هو مذهب المتكلمين وعلى تقدير التغاير يلزم ثبوت التعدد لما دل عليه كلام المحشي قول احمد من قبل حيث قال لا يقال اذا انتفت المغايرة بين الذات والصفات والذات واحدة لزم انتفاء التعدد لانا نقول اذا انتفت المغايرة بينهما والصفات متعددة لزم ثبوت التعدد انتهى الا ان يقال المراد فيها سبق أيضاً انتفاء المغايرة بين الذات ومجموع الصفات من حيث المجموع على قياس هذا الكلام لكنه بين البطلان اذ كما لا يتصور الانفكاك بين الذات ومجموع الصفات كذا لا يتصور بينهما وبين كل واحدة من الصفات (قوله ولا يلزم على تقدير الخ) لم يقل ولا يلزم على تقدير الاتحاد ان يكون متعددا لانهم اذا لم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى يحتمل ان تكون كل منهما غير الاخرى فيلزم التعدد أولا كما هو مذهب المتكلمين فلا يكون متعدداً (قوله على انه يمكن منع كونها عرضاً أيضاً) اذ الوحدة عدمية فلا تدرج في الدرر الذي هو من أقسام الوجود كذا في شرح المواظف (قوله حيث كان) أي الواحد ادخل أي أقوى في المقصود وهو عدم المغايرة فانه جزء من كل عدد (١٠٠) وأما مراتب الاعداد فليست واحدة منها جزءاً من الاخرى لكن

كل واحدة منها نفس الاخرى فحينئذ كان قولهم بالقدماء الثلاثة ملائماً ولا يلزم على تقدير اتحاد الذات مع الصفات ان يكونا واحداً (قوله ولا انفصال في الواحد) وأيضاً السكم عرض يقتضي القسمة لذاته والوحدة تقتضي الاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضاً أيضاً (قوله بما هو نصف مجموع حاشيته) مثلاً الاثنان احدي حاشيته الواحد والاخرى الثلاثة والمجموع أربعة والاثنان نصف الأربعة وقس على هذا سائر الاعداد (قوله أو على التقلب) يعني أطلق اسم مراتب العدد التي هي ما بعد الواحد على جميع أجزاء العدد التي منها الواحد تغايراً للاكثر على الأقل (قوله برد عليه الخ) وقيل أطلق الجزء عليها باعتبار تغليب الواحد عليها حيث كان أدخل في المقصود على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية ويمكن ان يقال ليس معنى قوله مع ان البعض جزء من البعض ان أي بعض كان جزء منه بل البعض الخاص الذي هو الواحد جزء من البعض وهذا القدر كاف سنداً للمنع (قوله وقد يجاب الخ) حاصله ان القول بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه أخص فان القديم هو الازلي القائم بنفسه والصفات ليست قائمة بانفسها (قوله ولو سلم) أي ولو سلم ان كل أزلي قديم فلا نسلم ان القول بتعدد القدماء مطلقاً كفر بالاجماع بل بالقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم (قوله بقدم المشيئة) قد فرقوا بين المشيئة والارادة حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما يشاء الله تعالى بها من حيث

بعضها لازم للبعض فان ما تحت العشرة من المراتب لازم لها وكل من الجزء واللازم لا يغاير الكل والملزوم بالمعنى المراد منها اذ سيصرح ان المراد من الغيرية كون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر لكن الجزء ادخل وأقوى في عدم التغاير من الخارج اللازم اذ اللزوم موجود في الجزء أيضاً (١) وجزئيته

(يحدث)

(٢) زائدة فاذا كان الواحد أدخل وأقوى أطلق اسم الواحد الذي

هو الجزء على مجموع أشياء انصف كل منها بعدم المغايرة لشيء آخر التي منها الواحد تغايراً للدخل في المقصود على ما ليس كذلك فقوله حيث كان بيان لوجه الغاية التي هي مدار التقلب (قوله على انه لا يتوقف الخ) على هذه ليست لاملأوة بل بسانية والمعنى ان ذلك التقلب مبني على ان المقصود وهو عدم المغايرة لا يتوقف على حقيقة الجزئية بل بوجودها ليس بجزءه لكنه بمنزلة في عدم الانفكاك وعدم التغاير وهو اللازم اذ لو لم يتوقف عدم المغايرة على حقيقة الجزئية لا يصح تصور الجميع بسبب ان الجزئية باعتبار التقلب للحكم عليه بعدم المغايرة بل الواجب حينئذ الحكم بعدم المغايرة على ما هو جزء حقيقة (وقال الخياطي قالوا يقال في العرف واللغة الخ) هذا استدلال على ان التفسير المذكور يوافق العرف واللغة وجه الاستدلال ان يذيد جزؤه وقدرته صفته اللازمة وهما غيران بمعنى عدم العينية كما هو مبني الاعتراض وليس بغيرين بالتفسير المذكور اذ لا يمكن انفكاكهما

(١) أي كما كان موجوداً في الخارج اللازم (منه)

(٢) أي الواحد في الواحد أمران اللزوم والجزئية بخلاف الخارج اللازم فان فيه اللزوم فقط (منه)

فلو حل الغير في هذا الكلام على معنى عدم العينية لم يصح الكلام (قوله وقيل ان ترك التقييد الخ) حاصله انه لا مجال للتوهم والاعتراض حتى يحتاج الى الجواب (قوله ويرد عليه تبادر قيد الوجود) حاصله ان التوهم مجالا لتبادر قيد الوجود (قوله تأمل) لعل وجهه منع تبادر قيد الوجود لان الانفكاك مد الاتصال وهو ظاهر في الاتصال المكاني الا ترى انك اذا فأت هذا يتصل بهذا لا يتبادر منه الا ان أحدهما قارن الآخر بحيث تتداخل سطوحهما (قوله الجسم القديم أيضاً غير موجود) حاصله ان النقض بالمجردات الزامي اذا سلم ورود النقض بالجسمين وتكلف في (١٠١) دفعه بالتعميم مع انهما ليسا بمتحققين

فلزم له دفع النقض بالمجردات بمثل مادفع به الجسمان أو السكوت وقبول الالتزام (قوله وقال في شرح المقاصد الغير ان الخ) المراد من نقله رد قول القائل بان المراد بامكان الانفكاك امكانه بحسب الوجود وقال الخيال على ان الالتزام بين العدمين باطل فان قلت هذا الكلام يوجب بطلان كلام الشارح فما معنى ابراده في ذيل تصحيح كلامه ودفع السؤال عنه قلت قوله والا فتخالف الخ معناه ان لم يكن كلام الشارح محمولا على المبالغة بل على حقيقة فهو باطل لان تخالف الوجودين والعدمين ظاهر مع ان الالتزام بين العدمين باطل فتخالفهما اظهر فلفظ على ليس تسليما لما قبله بل بمعنى مع فظهر ان هذا

يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدرة على التكلم) قالوا ان المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقولهم حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قديماً قائماً بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مابناً للذات فهو محدث بقوله تعالى كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد (قوله بحسب الوجود أو بحسب الحيز) لما ورد النقض على التعريف بانه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تفايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما وجوداً بناء على ان المتبادر من صحة الانفكاك بينهما وجوداً هي صحة الانفكاك وجوداً وان كان أعم في نفسه صرح بان المراد بالتعريف المعنى العام لصحة الانفكاك بحسب الوجود فقط فلا نقض بالجسمين القديمين المفروضين وقيل ان ترك التقييد باحد الشئيين مبهما ليس تقييداً باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي يؤدي التقييد بلبهم فلهذا لم يلتفت الشارح الى اعتبار ذلك القيد ويرد عليه تبادر قيد الوجود تأمل (قوله لكن يراد بالهاتين المفروضان) ويرد القديمان المجردان أيضاً كالمقول والنفس الناطقة على ما تقول به الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير موجودة والنقض على التعريفات إنما هو بالحفقات دون المفروضات قلنا الجسم القديم أيضاً غير موجود وقيل المراد بامكان الانفكاك امكانه بحسب الوجود على ما هو المتبادر ويدل عليه أيضاً قوله فيما سيأتي اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع والنقض بالجسمين القديمين متدفع بانها غير متحققين ومادة النقض لا بد ان تكون في الحفقات لافي المفروضات على ما مر وهذا هو وجه الامر بالتأمل وقال في شرح المقاصد الغير انهما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بمكان أو زمان أو بوجود وعدم أوها ذاتان ليست أحدهما الأخرى (قوله لان زبداً قد ينصف الخ) مع صحة قولهم ما في الدار غير زيد (قوله ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز) أي على ما في المواقف اذ الانفكاك في العدم والحيز من جانب العالم فقط فيرد النقض (قوله أو بمحله) نقل عنه هذا ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر لان كلا منهما لا يقوم بالآخر الا أنه قائم بمحله (قوله ويجوز ان لا يقوم العرض بالحل) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال على هذا ينتقض بالعرض مع الحل اذ لا يجوز ان لا يكون العرض قائماً بالحل مع انهما غيران بالاتفاق (قوله على انه يرد عليه الشخص الخ)

الكلام دليل لبطلان كلام الشارح على تقدير حمله على حقيقته وليس واقعاً في سياق تصحيح كلامه لكن فيه انه يفهم منه بفهوم المخالفة انه اذا حل كلامه على المبالغة يصح بالنظر لما عدا الالتزام بين العدمين وليس الامر كذلك لانه اذا اتقى الالتزام فكيف يكون تعبيراً عن الالتزام بطريق المبالغة ويمكن ان يقال المراد العلاوة وحاصله اننا سلمنا انه ليس تعبيراً عن الالتزام بل على سبيل الحقيقة لكن الالتزام بين العدمين باطل فيكون أحدهما عين الآخر اذ لو تفايرنا لالتزام ويؤيده ما قبل لا تمايز بين الاعداد قال الخياطي قد مر فتان المراد بالانفكاك هذا لا يدفع الاتقاض بالعرض مع الحل (قوله ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر) الظاهر ان الضمير في فيه راجع الى تعريف الغير فلما راد بالصفات صفات الخلقين مما ليس بلازم للمحل ولو قال ليخرج

عنه بعض الصفات مع البعض الآخر وأريد الصفات القديمة لكان أظهر (قوله مع انه غير محله بالاتفاق) ذكره لئلا يرد انه يجوز (١) ان لا يكون الشخص غير محله وحاصل الدفع ان كونه غير محله امر متفق عليه فالسؤال الزامي فلا يضره كونه ممنوعاً بحسب الحقيقة وكذا الكلام في قوله مع انها غير متافقا (٢) قال الشارح والعالم قد تصور موجوداً اختياراً للشق الاول وقوله بخلاف الجزء مع السكك اختياراً للشق الثاني والحاصل انه اختيار الشق الثاني ودفع محذوره بان أراد من صحة الانفكاك امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ثم اختيار الشق الثاني ودفع محذوره بان اراد من احد الجانبين هو من حيث اعتباره مع وصف الاضافة الى الآخر فلم يرد في هذا الشق من صحة الانفكاك امكان النصور اذ لا حاجة اليه يرشدك اليه قوله كما يمتنع وجود العشرة بدون زيادة لفظ التصور وكذا لم يرد في الشق الاول ما اراده هنا لعدم الحاجة اليه بل هو مضر في الشق الاول (٢) وسبب ذلك ان الجواب ليس باختيار الشقين معاً اذ لا يمكن ذلك بل باختيار احدهما ومحذورا احدهما لا يرد على الآخر حتى يحتاج عند اختيار احدهما الى ارتكاب ما ارتكبه عند اختيار الآخر بل الواجب عنده ارتكاب ما يكون مداراً للدفع ما يرد عنده في الاعتراض (٣) قال الخياي لان السككين ليسا بموجودتين في الخارج (٤) فلا يكونان غيرين فلا يرد السؤال بهما فباسبق لان قيد الموجود ما خوذ في تعريف الغيرين فليس كلام السائل شاملاً لما حتى يرد على قول الشارح لا يستقيم في العرض بان هذا على كنيته غير صحيح لان العرض السككي يتصور بدون الحل السككي (٥) قال الخياي وبه يظهر خلل قوله والعالم قد تصور موجوداً (٦) أقول لا خلل فيه لان الشارح قال بهذا الكلام ضد اختيار الشق الاول ولم يمتنع وصف الاضافة هناك بل عند اختيار الشق الثاني كما ظهر مما قدرناه فيما سبق ولعل المحشى ظن ان قول الشارح بخلاف الجزء الخ من صحة اختيار الشق (١٠٢) الاول وليس كذلك اذ ظاهر تقرير الشارح يشير الى ان امتناع وجود العشرة

<p>يعني ان الشخص لا يجوز ان يكون قائماً بمحله مع انه غير محله بالاتفاق (قوله وكذا الاعتراض اللازمة) لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحلاها مع انها غير متافقا (قوله ومراهم جواز انفكاك الخ) جواب سؤال مقدر حاصله ان الانفكاك بين الذات والصفات اللازمة بل القديمة يمكن بالامكان الذاتي وان منع اللزوم والقدم عن انفكاكهما وحاصل الجواب ان المراد بجواز الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الآخر بان لا يمتنع مانع أصلاً حتى لو لم يحجز الانفكاك لما منع منه لم يكونا غيرين فلا يكتفى في الفرية مجرد الامكان الذاتي فلا تكون الصفات اللازمة والقديمة غيرين (قوله اذ التصور مع</p>	<p>بدون الواحد مسلم (٣) والكلام في العكس وتوهم الانفكاك في العكس لا يرد به السؤال على الشق الاول لان المراد من الانفكاك في الشق الاول الانفكاك من الجانبين ويكتفى (٤) لنا</p>
--	---

حينئذ امتناع انفكاك وجود العشرة عن الواحد فلا معنى حينئذ (٥) لقوله بخلاف (إضافة)

الجزء الخ فالصواب للمحشى ان يقول بدل هذا الكلام وبه يظهر ان العالم مع الصانع وان اندفع عند اختيار الشق الاول لكن يرد عند اختيار الشق الثاني لان الصانع من حيث كونه علة للعالم لا ينفك عن العالم والعالم من حيث المملولة له لا ينفك عنه (٦) قال الخياي بل لا بد من عدم اشتغال الموضوع على المحمول (٧) فيه ان التاثير ينافي اشتغال احدهما على الآخر بناء على ان الجزء لا ينافي السكك عند المتكلمين لا يقال هذا الا براد بناء على انه يلزم هذا القائل ان يكون الجزء غير السكك كاسيد كره الشارح اعتراضاً عليه بقوله ولا في الاجزاء الغير المحمولة الخ لا فاقول المحمول على تقدير اشتغال الموضوع عليه من الاجزاء المحمولة واللازم له مفايرة الاجزاء الغير المحمولة (٨) قال الخياي وانه تصحيف فصل (٩) قوله تصحيف اما بالتوين ومعناه انه تصحيف فاصل بين الجانبين يعني يمنع عطف احدهما على الاخرى اذ لا يمكن عطف احدهما على الاخرى وإما بالاضافة فهو اما من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة ومعناه عين ما ذكر وإما من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله الغير الصريح ومعناه انه تصحيف وصل الى فصل والمراد من الوصل عطف بعض الجملة على بعض ومن الفصل ترك عطف بعضها على بعض كما في التلخيص اذ لا يمكن عطفه على ما سبق

(١) ومن اورد ذلك المحشى قره كال فارجع اليه (منه)

(٢) وضرره ان تصور العالم بدون تصور الصانع مع انتفاء اضافة المملولة باطل كما قال الخياي (منه)

(٣) حيث جعله مقيساً عليه (منه) (٤) أي في عدم ورود السؤال المذكور حين اريد الانفكاك من الجانبين (منه)

(٥) أي حين لم يرد به السؤال على الشق الاول

(قوله وحيث لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه أنه منه) هذا على تقدير ان يكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه دليلاً واحداً وأما اذا كان المعطوف وحده دليلاً فالتنقض وارد لانه يجري الدليل هكذا اللازم لو كان غير الملزوم لصار غير نفسه لانه لا يكون الملزوم بدونه وليت شعري ما الفرق بين النسختين في ورود النقض وعدم وروده اذ لو جعل المعطوف وحده دليلاً ليرد النقض فيهما جميعاً وان ضم اليه المعطوف عليه لا يرد فيها جميعاً **﴿ قال الخياي وينقض أيضاً باللازم ﴾** عطف على قوله تصحيف فصل وورود النقض على تقرير ان يكون المعطوف دليلاً مستقلاً وأما اذ كان مع المعطوف عليه دليلاً واحداً فلا يرد النقض باللازم لان المعطوف عليه لا يجري في اللازم الا ان يقال انه من (١٠٣) الملزوم ويمكن دفعه على تقدير كون

المعطوف وحده دليلاً بان يكون المراد بقوله وان تكون العشرة بدون انه يلزم ان تكون ماهية العشرة مقنونة وتامة بدونه وهذا لا يجري في اللازم اذ التالي ليس داخل في صورة اللازم اذ اللازم ليس من تمام الملزوم ونحوه ماهية (قوله لزوم ان يتحقق اللازم بدون الظاهر (١) الملزوم) العكس وكذا فيما سيجي **﴿ قال الخياي لا يقتضي النفسية ﴾** أي لا يقتضي ان يكون نفس ماهو منه حتى يلزم من كونه غير ماهو منه كونه غير نفسه **﴿ قال الخياي وبالجملة مفارقة الشيء لشيء ﴾** ما في سياق الجملة غير ما بعده فكيف قال وبالجملة **﴿ قال الخياي فلا يرد ان يقال الخ ﴾**

إضافة المألوية باطل) لاستلزامه تصور أحد المتضادين بدون الآخر وبدونها غير مفيد اذ الاضافة معتبرة في المفارقة اتفاقاً (قوله يرد عليه ان مجرد التباين بحسب المفهوم الخ) قيل هذا ليس كما ينبغي فانه جعل التباين شرطاً للأفادة لاسبابها ما ان هذا القدر كاف لفرضه هنا كما لا يخفى (قوله لا يتحمل تقدير) أي بتكلفه يقال تحمله أي طلبه بحجة وتكلف نقل عنه أي بتقدير ان يقال ولزوم ان تكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفاً على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفاً على قوله لانه من العشرة وحيث لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه منه (قوله وينقض أيضاً باللازم) وجه الانتقاض ان هذا الدليل جار في اللازم مع الملزوم لان اللازم لا يتحقق بدون الملزوم مع تخالف المدلول لان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة ويمكن ان يوجه الانتقاض بالنقض التفصيلي بان يقال الملازمة ممنوعة مستنداً بان القبرية لو استلزمت تحقق أحد المتضادين بدون الآخر لزم ان يتحقق اللازم بدون الملزوم فانه غير الملزوم عند المعتزلة الا ان البشارة ظاهرة في النقض الاحكامي على ما لا يخفى (قوله فان للعلم الخ) حاصله ان تعلق علمه تعالى بالازليات قديم غير متناه بالفعل وتماثفه بالتجددات على وجهين الاول تعلقه بانها ستوجد أو ستعدم أي علمه تعالى بوجود كل منها مقبلاً بوقت وجوده على وجه كلي وبعدمه مقبلاً بوقت عدمه كذلك وهو لا يقيد بالزمان والثاني تعلقه بانها وجدت الآن أو قبل وهذا حادث متناه بالفعل على حسب تنامي التجددات وهو متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تغيراً في صفة العلم ولا تغير أمر حقيقي في ذاته تعالى بل يوجب تغير إضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه (قوله بجعلها ممكن الوجود من الفاعل) أي ممكن الصدور عنه وأما الامكان بمعنى استواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى الذات فليس بالجمل بل ذاتي وموقوف عليه لجعل اذ لا قدرة على غير الممكن (قوله فذكرها للتنبيه على الترادف) قيل لا يخفى ان ذكرها متصلة بالقدرة لذلك الفرض أولى (قوله هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة) قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوسات لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علماً بالسموعات والبصر علماً بالمبصرات (قوله سبباً للاكتشاف التام) بان

تقرير ما يقال ان كل علم بالسموع حاصل قبل وجوده ولا شيء من السمع بالسموع محصل قبل وجوده ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى لا شيء من العلم بسمع وهذا لا يراد معارضة والدفع السابق منع لصغرها وتقريره ان لا علم بالسموع حاصل قبل وجود السموع لم لا يجوز ان يكون بعضه حاصل يمكن وجود السموع ويكون ذلك هو تعلق صفة العلم بالسموع حين حدوث السموع وان كان بعضه حاصل قبله وهو تعلق صفة العلم بالسموع قبل حدوثه وبالصغرى الجزئية لا ينتج الشكل الا قولنا بعض العلم ليس بسمع وهو غير مضر **﴿ قال الخياي ومن تمسك به يلزمه الخ ﴾** الحاصل انه يرد على

من تمسك به منع للصغرى وهو ما سبق وتقص اجابى وهو هذا (قوله أي في عدم الاتحاد بان يقال الى قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان التمسك انما هو لعدم الاتحاد ولا يلزم منه وجود صفة السمع غاية ما في الباب انه لما ثبت بالدليل السمي ثبوت السمع ودل هذا الدليل على مغاييرته للعلم ثبتت صفة غير العلم وهي صفة السمع فالدليل المذكور ليس دليلاً على ثبوت السمع اذ ثبوته يحتاج الى الدليل السمي أيضاً فلا يلزم للتمسك به على عدم الاتحاد ان يقول بالشم والذوق واللمس نعم لو ورد الدليل السمي بهذه الثلاثة أو كان ذلك التمسك لاثبات صفة السمع له تعالى غير العلم لا لاثبات عدم الاتحاد فقط يلزمه ان يقول بهذه الثلاثة والحاصل انه يلزم للتمسك مغاييرة هذه الثلاثة للعلم وهو غير باطل اذ لا يلزم منه كونها صفة له تعالى اذ كم من مغايير لصفة العلم ليس بصفة له تعالى (قوله فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تأمل) ان أراد لزومه في الارادة الاولى فمنوع لان الارادة الثانية قد رجحها قوله واما الترجيح (١٠٤) بلا مرجح على ما في بعض النسخ فهو لازم وليس بباطل اذ الارادة

يحصل للبصر مثلاً حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه (قوله وانكشف آخر) بان يحصل له حالة ادراكية تناسب تعلقنا اياه (قوله ومن تمسك به) أي في عدم الاتحاد بان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجودها الخ تأمل (قوله على مذهب من لا يقول الخ) نقل عنه هذا لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقاً بل على مذهب الآخرين منهم كما مر آنفاً (قوله ان تساوي نسبة الارادة الى التعلقين الخ) أي التعلق بالفعل والتعلق بالترك أو التعلق بالفعل في هذا الوقت والتعلق به في غيره يحتاج الى مخصص ومرجح لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فتتسلسل الارادات وان لم يتساويا بان لم يميز تعلقها بالطرف الآخر أو في الوقت الآخر يلزم الايجاب وان في القدرة والاختيار (قوله الارادة صفة من شأنها الخ) حاصله انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من شأنها التخصيص والترجيح ولو للتساوي بل للمرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء (قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة) فانه اما بالايجاب وهو غير جائز واما بالارادة فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تأمل (١) (قوله وهو العلم الانفعالي الخ) العلم الفعلي ما يستفاد الوجود الخارجي منه كما تصور أمراً مثل السرير فتوجد له العلم الانفعالي ما يستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد أمر مثل السماء والارض ثم نتصوره (قوله هو العلم بالمصلحة) وهو وان كان سابقاً على الارادة في حقا لكنه يجوز ان يكون نفس الارادة في حق الباري تعالى (قوله على انه لا يتم في شأنه تعالى) اذ لا يجوز ان يقال انه قد يجبر عما لا يعلمه (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ) لان ما ليس بمقتار غير ما قدر (١) وجه التأمل ان المقدر عند المتكلم انه تعالى موجب في صفاته فيكون حينئذ وجود صفة الارادة بالايجاب ويهد وجودها تكون مخصصة لذاتها انتهى أي تكون مخصصة لذاتها باحد التعلقين ففهم

من شأنها ذلك وان اراد لزومه في الارادة الثانية فليس على اطلاقه بل اذا كانت نسبتها الى تعلقها بالارادة الاولى وتركها متساوية ولم يكن لها أي لثانية ارادة أخرى ثالثة اذ لو لم تكن متساوية يلزم الايجاب أو كان لها ارادة اخرى فينتقل الكلام اليها فاللازم اما الايجاب أو الترجيح بلا مرجح أو التسلسل ولعل وجه التأمل هذا ونقل عنه وجه التأمل هو ان المقرر عند المتكلمين انه تعالى موجب في صفاته فيكون وجود صفة الارادة بالايجاب ويهد وجودها تكون

(نظائره)

مما نقل ان فيما قيل مسأحة اذ كون وجود تلك الصفة بالايجاب مسلم عند المتكلمين فالمراد تعلقها (١) فاصل ما نقل عنه اختيار شق ثالث وتقريره انه يجوز ان تكون نسبتها الى التعلقين متساوية فلا يلزم الايجاب (٢) ولا تكون لها ارادة مرجحة لاحد تعلقها فلا يلزم التسلسل بل يكون المرجح نفس (٣) الارادة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قال الحيايى قيل عليه هذا انما يدل على مغاييرته للعلم اليقيني الخ ليت شعري لم لم يحمل هذا القائل قول الشارح بما لا يعلمه على نفي الظن أيضاً حتى يدل على مغاييرته للعلم الظني أيضاً

- (١) ولا يكون تعلقها بالفعل أو الترك واجباً (منه) (٢) أي نفع القدرة والاختيار (منه) (٣) أي تكون نفس الارادة مرجحة لتعلق ذاتها باحد الامرين (منه)

(قوله وأيضاً ما ليس بمتغير غير المتغير بلا مربية) اعلم ان كلام الجبالي دليل من الشكل الثاني لكن الحد الاوسط لم يتكرر ظاهراً لانه في الصفري التغير المقابل للثبوت وفي الكبرى التغير المقابل للعينة والوحدة لكن نفي التغير في الصفري يستلزم نفي التغير يدل عليه قوله تغييرات عن معنى واحد لان الوحدة مقابلة للتغير والمناسب لسابقه ان يقول عن معنى ثابت على حالة واحدة وثابت التغير في الكبرى يستلزم اثبات التغير لكن الاول لكونه من التفاعل صفة المجموع من حيث هو والثاني لكونه من التفاعل صفة لكل واحد واذا عرفت هذا كان حاصل الدليل قيانين احدهما باعتبار لازم الحد الاوسط في الصفري وعينه في الكبرى والآخر (١) بالعكس كما اشار اليهما المحشي قول احمد تقرير الاول لاشي من المعنى الذي نجده من انفسنا بمتغير بتغير الالفاظ وكل مدلولات الالفاظ متغيرة مع الآخر ينتج من الشكل الثاني بجعل عكس الصفري كبرى وعكس النتيجة لاشي من ذلك المعنى بمدلول اللفظ وعليك (١٠٥) بتقرير الثاني (٢) (قوله اشارة الى

مقابلة ذلك المعنى للعلم
التصوري) تقريره كل
تصور يمكن ان يوجد في
بعض اوقات عدم قصد
الاخبار وهو وقت الشك
ولاشي من المعنى الذي نجده
من انفسنا يمكن ان يوجد
في بعض اوقات عدم قصد
الاخبار ينتج من الشكل
الثاني بعكس الكبرى لا
شي من التصور بذلك
المعنى وهو يستلزم عكسه
(قوله اشارة الى مقابلة
ذلك المعنى للعلم التصديقي)
تقريره ان المعنى الذي نجده
من انفسنا يمكن ان يوجد
في بعض اوقات الشك وهو
وقت قصد الاخبار ولاشي

تغيره بلا مربية وأيضاً ما ليس بمتغير غير المتغير بلا مربية فلا يرد ان يقال الكلام النفسي مدلولات
الالفاظ والمدلولات حوادث فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى (قوله ثم ان الشاك في وقوع النسبة
الح) اشارة الى مقابلة ذلك المعنى للعلم التصوري وقوله ثم انه قد قصد الح اشارة الى مقابرة
للعلم التصديقي قال الشارح لانه قد يأمر بما لا يريد الح لما كانت مقابلة الكلام للارادة
في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور وانما يتوهم عدم مقابرة اياها في الطلب النفسي
حتى يتوهم ان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه أو اطلبه ولا اريد تناقض تعرض في
بيان المقابلة للانشاء الطلبي دون غيره من الاخبار والانشاء الغير الطلبي (قوله لا اطلب في هذه
الصورة) وكذا في صورة اختبار السيد لعبده هل يطيعه أم لا فانه يأمره ولا يريد ان يفعل
بل مراده مجرد الاختبار (قوله فينبى كلاميه تدافع) لان ما في التلويح بدا على ان الايمان
بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه هنا يدل على انه يتوقف على الشرع (قوله ولا بد
في التوفيق من التمسك) قيل وجهه التوفيق ان الموقوف عليه الشرع هو الكلام اللفظي
والمتبني بالشرع هو النفسي أقول وأيضاً اللازم مما ذكر في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على
ثبوت الشرع واللازم مما ذكر هنا توقفه على نفس الشرع تأمل (قوله وقياه يستلزم قيام الكلام)
جواب عما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام والكلام في الكلام لافي التكلم وهو ليس
نفس التكلم بل أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة (قوله بايجاد الكلام) قال في
شرح المقاصد ثم المختار عندهم هو مذهب أبي هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس
الاصوات والحروف ولا يعتدل البقاء حتى ان ما خلق الله تعالى رقومه في اللوح المحفوظ أو كتب في

(م - ١٤ حواشي المقاييد ثاني) من العلم التصديقي وهو العلم بوقوع النسبة يمكن ان يوجد في بعض اوقات الشك ينتج
من الشكل الثاني بعكس الكبرى لاشي من ذلك المعنى يعلم تصديقي (قوله واللازم مما ذكر هنا توقفه على نفس الشرع تأمل)
فيه ان الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء اذا لم يثبت لا يفيد ان شيئاً قال الجبالي والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ) يرد عليهم ان
المأخذ إما قديم أو حادث فلي الاول يلزم زيادة شيء من الصفات على الذات وتمدد القدماء وهم يحاشون عنه وعلى الثاني يلزم
قيام الحادث بذاته تعالى الا ان يقال انه اعتباري غير موجود في الخارج والممتنع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى كما سبق (٣)

- (١) أي باعتبار عين الحد الاوسط في الصفري ولازمه في الكبرى (منه)
- (٢) تقريره لاشي من المعنى الذي نجده من انفسنا بمتغير بمتغير العبارة وكل من مدلولات الالفاظ بمتغير ينتج من الشكل المذكور بعكس المذكورين النتيجة المذكورة (منه)
- (٣) أي من الجبالي عند قول الشارح وان صدق المشتق على الشيء الح بعيد قول المصنف لا يخرج عن علمه وقدرته شيء (منه)

(قوله فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر) أي بالإنجاد وقوله تأمل لعل وجهه أنه يجوز أن يكون مرادهم بإيجاد الكلام إيجاد قدرة العباد عليه وهم يقولون بذلك وإن استندوا خلق الكلام إلى الخلق (قوله ومن ثمة ذهب الجمهور إلى أزلية التعلقات كذا قيل) وجه ضعفه أن قوله إذا كان الأزلي مدلول الخ إشارة إلى دليل إبطال السند على صورة القياس الاستثنائي والمستثنى عين المقدم وكأنه لبداعته لم يذكر لكن قد سبق من الحيالي الفرق بين المعبر عنه والمدلول وإن الكلام هو الأول وهو ليس بتغير بتغير العبارات وإن تغير الثاني بتغيرها والحاصل أن استثناء عين المقدم ممنوع (قوله نقل عنه أن هذا الاعتراض ليس الخ) فإن قلت على تقدير قدم التعلقات لا يلزم وجود الكلام بدون هذه الأقسام فكيف يرد قلت من قال بقدمها لا يقول بتعدد الكلام في نفسه بل يقول بوحدة الشخصية في نفسه وإنما يصير متعدد باعتبار تعاقبه كالعلم والمقسم والجنس لا يتصور وجوده في (١٠٦) ذاته بدون الأقسام والأنواع فحاصل السؤال على مذهب القدم أنه لا يجوز

المصحف لا يكون قرآناً وإنما القرآن ما قرأه القاري وخلق الله الباري تعالى من الأصوات المقطعة والحروف المنتظمة أقول يرد عليهم أن ما قرأه القاري ليس مخلوقاً لله تعالى بناء على أن أقوال العباد ليست مخلوقة لله تعالى عندهم فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر فتأمل (قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة) ضرورة أن التكلم من قام به الكلام لا من أوجده ولو في محل آخر لقطع باب موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركاً وإن الله تعالى لا يسمى بخلق الأصوات مصوتاً وأما إذا سمعنا قائل يقول أنا قائم فسميه متكلماً وإن لم نعلم أنه الموجد لهذا الكلام بل وإن علمنا أن موجد هو الله تعالى لا هو على ما هو رأي أهل الحق (قوله فقاتلون بحدوثه) نقل عنه وهم يجوزون أن يكون الله تعالى محلاً للحوادث وفي شرح المقاصد قالت الحنابلة والحشوية إن تلك الأصوات والحروف مع نوالها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقاً بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الأزل قائمة بذات الله تعالى وإن المسموع من أصوات القراء والمرثي من أسطر الكتاب نفس كلامه تعالى وكفى شاهداً على جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجلد والغلاف أزليان وعن بعضهم أن الجسم الذي كتب به القرآن فأتظم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً (قوله هذا هو مذهب بعض الأشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان ويرد على قوله وأما في الأزل فلا أقسام أصلاً أنه إذا كان الأزلي مدلول اللفظي لزم أن يكون متعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور إلى أزلية التعلقات كذا قيل (قوله واعتراض الخ) نقل عنه أن هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه

وحدة في ذاته لأنه جنس والجنس لا يكون شيئاً واحداً في ذاته وحاصل الجواب أن الكلام ليس مقسماً وجنساً باعتبار ذاته وإنما هو باعتبار التعلق وأما حاصله على مذهب الحدوث فهو إما أن يراد من قوله بدون الخ الانفكاك الزماني فقط أو الأعم فالأول يخصه والثاني يعم مذهب القدم أيضاً والثالث فإن كان المراد أن كلام الانفكاكين مستحيل بمعنى السلب الكلبي فهو يعم مذهب القدم أيضاً وإن أريد أن ليس يمكن الانفكاك كان كلامهما بمعنى

(لإبراده)

رفع الإيجاب الكلبي فهو يخصه قال الحيالي ونظيره أن زيداً الخ يعني أن الكلام

شيء مشخص مثل زيد فكما أن زيداً واحداً بالشخص يصير باعتبار اتصافه بصفة غير نفسه باعتبار اتصافه بصفة أخرى فكذا الكلام باعتبار اتصافه بأنه امر غير نفسه باعتبار اتصافه بأنه نهي وكما أن زيداً يصدق عليه من حيث اتصافه بصفة كالمثل أنه زيد لأن أخذه بحجية الاتصاف بصفة لا يخرج عنه أن يكون زيداً لأن زيداً اسم لذاته بلا ملاحظة صفة أصلاً ولا يصدق عليه باعتبار أخذه بهذه الحجية أنه زيد من حيث هو كاتب مثلاً لأن أخذه بحجية الاتصاف بصفة يخرج عنه أن يكون زيداً من حيث الاتصاف بصفة أخرى وحاصله أن أخذه باعتبار صفة يخرج عنه أن يكون مأخوذاً باعتبار صفة أخرى والأوضح أن العالم من حيث هو ليس بكاتب ولا لزم أن يكون العلم هو الكتابة كذلك الكلام يصدق عليه باعتبار اتصافه بأنه امر أنه كلام ولا يصدق عليه من حيث أنه امر أنه كلام من حيث أنه نهي قال الحيالي وأيضاً فيه تنبيه على الترادف أي التساوي على ما سبق من أنهم يريدون بالترادف التساوي والافها ليسا بترادفين ثم إن المساواة مبنية على أن يكون كلام الله خاصاً بحسب متعارف

شرعنا في القرآن والا فكلام الله اعم كما ان القرآن بحسب اللغة اعم من كل مقروء لكن في اصطلاح التشريع اختص بانزل على نبينا عليه الصلاة والسلام ثم ان وجه التنبية غير ظاهر اذ قد يكون الخبر اعم من (١٠٧) المتبادر مطلقا أو من وجهه الا أن يقال

ان الاصل المساواة بينهما
 قال الحياي يربد به
 الصحة بحسب اللغة
 احتراز عن الصحة بحسب
 الواقع فانه لا يلزم من
 كلامهم (قوله أي النقل
 للمعبر في المنقول) قال في
 التلويح ان اللفظ اذا تعدد
 مفهومه فان لم يتخلل بينهما
 نقل فهو المشترك وان
 تخال فان لم يكن النقل
 لمناسبة فرتجل وان كان
 فان هجر المعنى الاول فنقول
 والا حقيقة وبجاز أشبه
 فظهر ان النقل يعتبر في
 الاقسام الثلاثة وان هجر
 المعنى الاول انما هو في قسم
 المنقول لا في المرتجل والجاز
 (قوله واعلم ان الشارح قال
 في شرح المقاصد الى قوله
 ثم اختلفوا) الفرض من
 نقله بيان ان ما في هذا
 الشرح مخالف للمرضى
 عند الاشاعة حيث حصر
 في هذا الشرح سبب
 اطلاق كلام الله تعالى على
 اللفظ في علالة الدلالة
 على المعنى بقوله انما هو
 باعتبار دلالاته على المعنى
 وبين في شرح المقاصد ان
 المرضى عندنا ان له اختصاصا

لا يراده اللهم الا ان يراد به تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول (قوله فلا شك في كونها سفها) بل غير ممكن لان وجود الطلب بدون وجود من يطلب منه شيء محال كذا قيل وفيه تأمل (قوله وانه قطعي البطالان) ضرورة خطاب النبي عليه السلام بأوامره ونواهيته كل مكلف بولد الى يوم القيامة اذا اختصص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جداً (قوله فرقى بين الامر الصريح والضمني) يعني ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللفائين ضمني وتبني والخطاب للمعدوم ضمناً وتبناً ليس سفها (قوله من باب وصف المدلول بصفة الدال) كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وجواب المصنف هو هذا (قوله أو المجاز المشهور) أي قد يطلق القرآن بالمجاز المشهور على اللفظ المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء وهذا ما قرره الشارح بقوله وتحقيقه الخ (قوله قال بعضهم خص به الخ) اعلم ان قول الشارح لاسكن لنا كان بلا واسطة الخ جواب عن سؤال مقدر وهو انه اذا أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا أريد به المعنى الازلي وأريد بسامعه فبهم من الاصوات المسموعة فوجه اختصاص موسى عليه السلام بأنه كليم الله تعالى كذا قرر الشارح السؤال في شرح المقاصد وتقرير الجواب ظاهر وقد أجيب عن هذا السؤال بثلاثة أوجه أخر ذكرها الشارح رحمه الله عليه في شرح المقاصد أحدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمي كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما نرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وهذا ما ذكره الحنفي رحمه الله وثالثها انه سمعه من جهة واحدة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه تعالى أكرم موسى عليه السلام فافهم كلامه بصوت تولى تخليفه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ أبو منصور المازندراني والاستاذ أبو اسحق الاسفرايني والسكل خرق لامادة قال بعض الاكابر وبحقيق الوجهين وتطبيقهما على المذهب يقتضي ان يوجد صوت آخر غير متعارف ولا مكتسب ثم ان لم يكن هو عين الكلام الازلي كما يدل عليه ظاهر عبارتهم فلا يكون الازلي بنفسه مسوعا وان كان عينه يكون بنفسه مسوعا فتدبر (قوله ان النقل هجر المعنى الاول) أي النقل المعتبر في المنقول والا فني المجاز أيضاً نقل مع عدم هجر المعنى الاول واعلم ان الشارح رحمه الله قال في شرح المقاصد المشهور من كلام الاصحاب انه ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلام الله تعالى القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لاسكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصاً آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان أوجد أولا الاشكال في اللوح المحفوظ والاصوات في لسان الملك وفي لسان النبي عليه السلام وأوجد معناه في باله (١) ثم اختلفوا قليل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان

(١) لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الآية والنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ (منه)

آخر فيكون سبب التسمية شيئين (قوله ثم اختلفوا قليل هو اسم الى قوله وعلى كلا التقديرين) الفرض من نقله ان ما في هذا الشرح مخالف لما ذكره في شرح المقاصد حيث قال ههنا فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وبين في شرح المقاصد النزاع في الوضع ويمكن الجواب بان المراد

هنا انه لا نزاع في اصل الوضع وجودا (١٠٨) وعدمه وما في شرح المقاصد النزاع في كيفية الوضع (قوله وعلى كلا

اختراعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه كل أحد بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لان حيث تعين المحل فيكون واحداً بالنوع ويكون ما يقرؤه القارئ نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعراً أو كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى كلا التقديرين فقد يجعل اسماً للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسماً للمعنى كلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه (قوله بل مثله) تحقق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث (قوله فيصح فيه عنه) فيه انه اذا كان النوع كلام الله تعالى حقيقة يكون كل فرد منه كلام الله تعالى حقيقة غاية ان يكون اطلاق لفظ كلام الله على الفرد بخصوصه مجازاً فاللازم ان يصح ان يقال ليس كلام الله تعالى موضوعاً لهذا الفرد بخصوصه وفساده غير واضح (قوله يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضاً) لان ما قرأناه كلام الله تعالى أيضاً على هذا التقدير وهو حادث حقيقة (قوله ولا مخلص الخ) نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركاً بين ذلك النوع والفردين الخاصين واللازم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازاً وليس كذلك كما عرفت انتهى قيل وفيه بحث اذ على ما ذكره أيضاً يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة فالخلص اختيار الشق الاول وما تقرؤه كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى على ذلك التحقيق وان كان يفاخره باعتبار تعلق قرائنتابه (قوله اذ لافرق الخ) قيل فيه ان ذلك المذهب معترف بعدم الفرق مطلقاً فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقة بسيطة كائناً صفاته الكمالية وانما التعدد والتميز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه سوى ما أورده رحمه الله (قوله بل الصفة) أى الصفة الحقيقية القائمة بذاته تعالى كما يشير اليه (قوله كما في سائر المبارات) أى من الفعل والخلق والابحاد الخ او من العلم والارادة وغيرهما وقيل تفسير التكوين باخراج المعدوم الخ على تقدير حذف المضاف أى هو مبدأ اخراج المعدوم من الدم الى الوجود وحينئذ فلا تكلف في الارادة (قوله فان رد بما سيجيء) وهو ما ذكره في الوجه الرابع (قوله يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعى ممتنع) الاول ان يقرر الابراد هكذا لا نسلم ان جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق يستلزم جواز اطلاق ما يقدر هو عليه من الاعراض كالاسود والابيض مثلاً عليه بل لو استلزم انما يستلزم جواز اطلاق الاسم المشتق مما يقدر هو عليه كالاسود والابيض وحينئذ نقول ان أريد لزوم الجواز الشرعى فمنوع لتوقفه على عدم الإيهام بما لا يليق بكبريائه تعالى والاذن من الشارع وان أريد لزوم الجواز العقلي فسلم ولا مانع منه بل نقول ما يقدر هو عليه ليس السواد والابيض بل ايجادهما وخلقهما فحينئذ اللازم اطلاق الخالق والموجد بمعنى القادر عليه ولا شبهة في محته شرعاً وعقلاً (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) منع لزوم التسمية على تقدير حدوث التكوين بتكوين آخر غير وارد وقوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين قلنا فحينئذ لا يكون حدوث التكوين بتكوين آخر وانما يرد المنع على الشق الثاني بان يختار ذلك الشق ويمتنع لزوم الاستثناء عن المحدث لانه انما يلزم ذلك الاستثناء اذا كان الحدوث بذون التكوين رأساً واما اذا كان بالتكوين وان كان عينه فلا تدبر (قوله ازلا تعلق بوجود نفسه) فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكمولاً يكون الموجود وهو نفس التكوين أيضاً مكمولاً ومتعلقاً للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم

التقديرين الخ) (١) اما تمة لبيان النزاع أو لبيان مخالفة ما في هذا الشرح لا في شرح المقاصد أيضاً حيث بين هنا ان الاشتراك بين الكلام النفسي وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات والمؤلف هو المجموع ولم يأخذ احتمال كونه اثباتاً للمعنى الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض (قوله فاللازم ان يصح الخ) بل اللازم على هذا التحقيق انضاف كلامه بالحدوث حقيقة كما يفهم مما سيذكره اعتراضاً على ما اختاره الحلي نقلنا عن الغير (قوله قيل وفيه بحث اذ على ما ذكره أيضاً يلزم ان يوصف كلامه بالحدوث حقيقة الخ) هذا مبني على التحقيق وهو ان النوع اذا كان كلاماً حقيقة يكون كل فرد كلاماً حقيقة كما سبق من المحشي وقال الشارح لان منهم من لا يريد الله تعذيبه ان قلت يكنى ان يقال لان منهم من لا يعذب اذ كون جميع الامور بارادة الله تعالى مسلم مشهور قلت في ذلك اشارة الى ان جميع العصاة يستحقون

(١) قوله وعلى التقديرين ليس من كلام قول احمد وانما هو عما قبله من شرح المقاصد يظهر بالرجعة اليه (منه) (سبق)

عذاب القبر وانما المنافع عنه في البعض الغير المعذب عدم ارادة الله تعالى تعذيبه (١٠٩) كما أشار الى ذلك بعض المفسرين عند

قوله تعالى ولو شاء الله
لذهب بسمعهم وأبصارهم
وليس تخصيص البعض
بالعذاب لاجل ان بعضهم
لا يستحقون عذاب القبر
وقال الحيايلى انما قيد بالمكان
لان النقل الوارد في المستعانت
العقلية الخ لا يريدانه قيده
لرفع مؤنة الجواب عن
السؤال الوارد على تقدير
عدم التقييد به ان قلت ما
مورد ذلك السؤال على
تقدير عدم التقييد به قلت
اما السكبرى المطلوبة وهو
قولنا وكل ما اخبر به الصادق
فهو ثابت فلا يمكن منعها
اذ لو قال السائل مثلاً
لا نسلم تلك الكلية وانما
تصدق لو كان كل ما اخبر
به الصادق ممكناً وما اخبر به
هنا مستحيل فيقال عليه
هذا السند مناقض لما سلمه
لان عنوان الموضوع في
القضايا يجب ان يكون مسلم
الثبوت فلما سلم كون المخبر
صادقاً فليس له ان يجوز
كون بعض ما اخبر به مستحيلاً
اذ يلزم حينئذ ان يكون
الخبر كاذباً لان الاخبار
بالمستحيل كذب ان قلت
يحجر السائل السند بقول
مرادي بقولي وما اخبر به

سبق الشيء على نفسه وهو محال وايضاً لو كان وجود التكوين متعلقاً بنفسه يكون وجوده لذاته
فيكون واجباً لذاته وهو مناف لقيامه بذات البارئ تعالى فاحفظه حتى لا تقع في خبط في مثل
هذا المقام (قوله كأنه أراد ما عدا الدليل الثاني) لان الحدوث ملاحظ في الادلة المذكورة
سوى الدليل الثاني وهو يستلزم الوجود الخارجى والدليل الثاني انما يفيد الانصاف الازلى بالتكوين
ولا يفيد وجوده وتحققه في الخارج (قوله ويخطر إلخ) قيل الذي به يمتاز الفاعل عن غيره بالفعل
هو الفعل الصادر عنه المتعلق بالمفعول فلا يتصور بدون وجود المفعول لضرورة والذي به يمتاز
بالقوة هو صلاحية صدور الفعل عنه وهذا هو معنى ارتباطه بالمفعول الذي لم يوجد بعد ولا خفاء
في انه ليس صفة موجودة مغايرة للسمع واثبات الزائد موقوف على الدليل ولا دليل منهم يدل
عليه (قوله بل نقول هو موجود إلخ) قيل في هذا الكلام اعتراف بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار
وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة بل في العلم أيضاً فليتأمل (١) (قوله فكيف لا يكون
صفة أخرى) نقل عنه فلم انه صفة غير القدرة والارادة وأما انه موجود أولاً فهو بحث آخر
على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود أيضاً قال الشارح قدم ما
يتعلق وجوده به كالمظاهر الانسب ان يقول بدل قوله قدم ما إلخ قدم العالم المتعلق وجوده به وهو باطل
فليفهم (قوله وحاصله منع الملازمة) أى نسلم انه لو كان التكوين قديماً لزم قدم المكونات كيف والقول
بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوث المكون اذ القديم لا يتعلق إلخ (قوله ان التردد قبيح)
أى استلزام تعلق وجود العالم بذاته تعالى أو صفة من صفاته قدم العالم غير محتمل فيقبح جملة
أحد القسمين في هذا التقسيم (قال الشارح فلا يندفع بما يقال إلخ) فيه انه يمكن ان يكون مراد
هذا القائل بفعل البارئ تعالى هو مبدأ الاضافة لا اياها نفسها كما ان مراد المصنف بالتكوين المبدأ
لاهي وقد مر ان التكوين هو المعنى الذى يمر عنه بالفعل والخلق الخ حينئذ يكون هذا الجواب
هو جواب المصنف بعينه فيندفع به أيضاً (قوله وفي المكون موجودة في الاضافة أيضاً) لان
المكون في حال بقائه ينفك عن التكوين الاضافي وان لم ينفك عنه في ابتدائه (قوله ولو سلم لم
يكن غيراً) هذا انما يزد على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تمة الجواب بحمل الغير على
المصطلح واما على تقدير ان يكون رد أعلى من قال يكون التكوين عين المكون فلا اذ على هذا لا يضر نفى
الغيرية بل انما يضر اثبات الغيبة (قوله ولو سلم لكان غير الفاعل أيضاً) قيل فلا وجه لتخصيص الحكم
بالغيرية بالمفعول وهذا انما يرد على تقدير ان يكون ذلك القول من تمة الجواب أيضاً وأما على التقدير
الآخر فيكون لارد على القائلين بعينية التكوين للمكون وجه للتخصيص يبرف بالتأمل وأما السؤال
الاول فيرد على كلا التقديرين وانما يندفع بالجواب المذكور (قوله يبنى كونه صفة حقيقية)
فيجب بمذهب الخصم من كون التكوين اضافة لا صفة حقيقية الزاماً وانما (قوله ما به الفعل) أى
مبدؤه (قوله تنظيراً لا تمثيلاً) بمعنى ان مبدأ الفعل يغير المفعول كما ان الفعل يغيره مثل
الضرب مع المضروب (قوله وقد عرفت آتفا إلخ) نقل عنه ان قوله وليس بشيء لان محجة

(١) وجه التأمل كون اعترافه به محل بحث يبرف بالتأمل ووجهه ان هذا المعنى الذى هو
التكوين يعم الموجب أيضاً فلا يستلزم الاختيار فلا يلزم الاعتراف تأمل (منه)

هنا مستحيل ان ظاهر كلامه مستحيل لكنه ما دل فلا يلزم حينئذ ان يكون الخبر كاذباً قلت هذا التحرير لا يصحح السند لانه

وان دفع كون السند ناقصاً (١١٠) لئلا يطل حينئذ ذات السند لان ما أخبر به الخبر هو الذي اراده

بكلامه والذي اراده به هو تأويله لا ما يدل عليه ظاهره فلا يكون ما أخبر به مستحيلاً فان من قال رأيت أسداً في الحمام لم يخبر بان ما رآه حيوان مفترس لان ذلك ليس بمراده من كلامه وان كان دالاً عليه بظاهره لان الحقيقة انه أخبر بان ما رآه رجل شجاع فورد السؤال هو الصغرى وتقريره لانهم انما امور أخبر بها الصادق لم لا يجوز أن تكون النصوص الدالة عليها بظاهرها مؤولة بناء على استحالتها قال الخليلي يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه * قيل وجوب التأويل على مذهب الواصلين الى آخره أقول الوصل مذهب الشافعي والوقف مذهب أبي حنيفة ويبعد من الخلفي ان يقطع بالقول المبني على مذهب الشافعي فاعل المراد يجب اعتقاد ان له تأويلاً بامر ممكن له تعالى وهذا متفق عليه بين المذاهب وانما الاختلاف في جواز التأويل أو وجوبه بمعنى معين * قال الخليلي عرضهم على النار احراقهم بها *

الافتكاك الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مفارقة الصفة الحادثة للذات (قوله اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايحاد) تفسير التكوين بالايحاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزامياً ايضاً وفيه ان احتياج المكون الى الصانع في وجوده معناه انه ما لم يتعلق تكوين الصانع به لم يكن موجوداً ويجوز ان يكون التكوين عين المكون ويتعلق نفسه بوجوده على ما مر ولا يكون ذلك التعلق بنفسه بل بتعلق الصانع فلا يلزم الاستثناء لكن فيه ما مر فها هو (قوله والمعنى اودم منه وأسبق) الظاهر ان الاسبقية انما يلاحظ في الاقدم اذا كان أفضل من التقدم بحذف الزوائد لان القدم بالمعنى اللغوي لان الزيادة في الدوام يجوز ان تكون فيها يستقبل فلا تستلزم الاسبقية مع ان في كونه تعالى أسبق من العالم مناقشة لفظية تأمل (قوله بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضاً الخ) هذه الملاحظة انما يجب لدفع مناقشة لفظية والا فلا حاجة اليه (قال الشارح وقادر عليه من غير صنع) فيه انه تعالى لا يكون قادراً عليه حينئذ لان العالم حينئذ يكون حاصلًا بنفسه وتحصيل الحاصل متمتع والمتنع ليس بمقدور ويرد عليه ايضاً ما قيل هذا عطف على قوله ان يكون المكون مكوناً بنفسه ولا يخفى ان ترتبه على ما سبق انما هو بملاحظة فالاولي ان يفرع عليه أو على اللازم الثالث وهو ما اشار اليه بقوله وان لا يكون الله تعالى مكوناً الخ بل هو أحسن قائل واعلم ان العينية تستلزم ايضاً ان تكون المكونات قائمة بذاته تعالى لانه هو المكون للاشياء ولا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون يلزم ان يكون المكون قائماً بذاته تعالى وهو محال لما عرفت من استحالة كونه محلاً لاحداث ويستلزم ان يكون الامر الاعتباري عين الحقيقي لان التكوين عند الشيخ واتباعه صفة غير حقيقية والمكون أمر حقيقي بالاتفاق (قال الشارح وهذا كله تنبيه على كون الحكم الخ) الانسب ان يقال بدله تنبيه على كون الحكم بتاير التكوين والمكون ضرورياً بل بالاولى ان يقال تنبيه على تاير التكوين والمكون فافهم (قال الشارح ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول الخ) ويمكن ان تكون التنبهات على المفارقة لكف القاصرين عن اعتقاد العينية المنفصلة من ظاهر عبارات الراسخين من علماء الاصول لا لنسبة اعتقاد العينية الظاهرة استحالتها اليهم (قال الشارح أراد ان الفاعل الخ) ملخصه انه اذا أثر في شيء واوجده بعد ما لم يكن مؤثراً فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايحاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وفي شرح المقاصد والذي يشمر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جماعه حقيقة فيه أو مجازاً مشهوراً من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث الدلالية (قوله نعم قد يناقش باحتمال الواسطة) تقريرها ان يقال نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصح انما يدل على كون المؤثر في العالم قادراً مختاراً ولم يقتض ان يكون الواجب تعالى كذلك اذ يجوز ان يكون المؤثر وسطاً مختاراً صدر عن الواجب بطريق الايحاد (قوله مصدر المبني للمفعول) وكذا الاثبات في قوله وهو معنى آيات الشيء كما هو بحاسة البصر أي تحقيقه بالبصر كما هو * قيل وانما جعلت منه لان الخصم انما يرى المانع عنها من جانب المرئي فافهم

(قوله)

كانه جواب عما يقال لادلالة في الآية على عذاب القبر أقول ان قرر الاعتراض نقضاً للدلالة

و تقريره لادلالة في الآية على عذاب القبر لان مضمونها الغرض وهو الإرادة (١١١) وهو ليس بعذاب فمضمونها

ليس بعذاب فالجواب منع
لكون مضمونها الغرض
بمعنى الإرادة لجواز ان
يحمل على المعنى المجازي
وهو الاحراق ان قلت
كيف يحمل اللفظ على المجاز
بلا قرينة مانعة قلت
الظاهر من تتبع مباحث
العلماء ان القرينة المانعة
شرط للقطع بالمجاز لا
لتجويزه على ان هنا قرينة
وهي ان هذه الآية بيان
لما سبق من قوله تعالى
وحاق بال فرعون سوء
العذاب ولك (١) ان يحمل
الآية على ظاهرها وتنتج
عدم كون الغرض والإرادة
عذابا كيف والغرض
والإرادة يورث خوفا
والمأ وذلك عذاب قطعاً
وان قرر الاعتراض منماً
للدلالة وهو الظاهر
وتقريره لا نسلم دلالة
الآية على عذاب القبر كيف
ومضمونها مجرد الغرض
والإرادة وهو ليس
بعذاب فالجواب بطلان للسند
بإدعاء ان المراد من الغرض
الاحراق فيلزم الدليل
حينئذ للموجب ودليل
ما ذكرنا من كون هذه الآية
بيانا لما سبق فان قال
المعارض لا نسلم كون كون

(قوله هذا هو الامكان الذهني) أي الشامل للممتنع أيضاً اذ حاصل الامكان الذهني ان يجوز
للذهن فرضه عند عدم المانع منه كما قرر في تعريف الكلّي وهذايم الممتنع أيضاً (قوله اذ الخصم
قائل به) قيل الظاهر ان الخصم انما يعترف به عند تصور ذاته تعالى لاعلى وجه التجرد ولعل
دعوى الضرورة بهذا الاعتبار (قوله ان اريد به الفرق الخ) ويمكن ان يقال المراد ان الضرورة
قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا
القدر حصل المقصود كذا قيل (قوله ان التحيز المطلق) أي سواء كان بالذات كما في الجوهر أو
بالتبعية كما في الغرض وأجيب بما مر من ضرورة مدخلة الوجود كما أشير اليه آنفاً وفيه ان هذا
القدر لا يثبت العملية (قوله وفيه نظر) نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عليه الامكان
بشيء من خواص الموجود الممكن كما أشير اليه آنفاً (قوله لان التأثير صفة اثبات الخ) فيه انه
ينافي ما سيجيء من ان المراد بالعملية متعلق الرؤية لا المؤثر في صحتها (قوله لا يمنع الشرطية) نقل
عنه وأنت خير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان تشترط
علية الوجود بكل ما يخص الممكن (قال الشارح ويتوقف امتناعها الخ) قبل أي ولم يثبت شيء
منهما وفيه انهما وان لم يثبتا لكن هما محتملان فلا يتم الدليل فالوجه ما في الحاشية (قوله ويرد
عليه ان حاصل الخ) اعلم ان مقصود المعارض بقوله فالواحد النوعي قد يعمل بالمختلفات اعتراض على
دليل كون الوجود هو العلة لصحة الرؤية بمنع مقدمته التي هي انه لا بد للحكم المشترك من علة
مشتركة لقولهم في تعليل هذه المقدمة لا يتناع تعليل الواحد بعلمين قلنا انما يمتنع ذلك اذا كان العمل
واحد بالشخص واما اذا كان واحداً بالنوع فقد يعمل بالمختلفات وصحة الرؤية ليست واحدة بالشخص
فلا تستدعي علة مشتركة فيجب ان يكون جوابه بآيات المقدمة المتنوعة وهي انه لا بد للحكم
المشترك من علة مشتركة وهذا الجواب لا يثبت بل يدل على ان علة امر مشترك في الواقع لا
انه لا بد منه (قال الشارح وبعد رؤيته برؤية واحدة الخ) يعني اذا رأينا زيدا مثلاً فانا نراه
برؤية واحدة متعلقة بهويته ثم ربما فصله الى جواهر هي أعضاؤه والى اعراض تقوم بها وربما نفصل
عن ذلك التفصيل حتى اذا سألنا عن كثير من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد
ابصرناها زمان ابصارنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات
الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الافتراق اعني خصوصية هوية زيد مثلاً لما كان الحال
كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة المتنازعة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها
فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض
وبين الباري سبحانه وتعالى فتصح رؤيته (قوله بل المرئي خصوصية الموجود) الا ان ادراكها
اجمالي لا يتمكن بها من تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس
يجب ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال ألا ترى ان قولك
كل شيء فهو كذا ليس وسيلة الى تفصيل اجزاء كل الاشياء فاذا ناولى ما قد قيل من ان التحويل في هذه
المسئلة على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك
بالظواهر النقلية كذا في شرح المواظف (قوله بصحة الملموسية) تقريره ان الملموسية مشتركة بين الجواهر

(١) والحاصل انك ان صرفت الآية عن ظاهرها فتسمع الصغرى والافتقار الكبرى بعد تسليم الصغرى (منه)

والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة قابلة لذلك سوى الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب تعالى فيلزم صحة ما عساه تعالى وهو ممتنع قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الملوحة فتوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي ﴿ قال الشارح واشتراكه ضروري ﴾ أي اشتراكه بين الجواهر والاعراض وبين الواجب فقط الوجه الثاني والرابع بناء على ان الوجود غير الماهية واما الاتحاد الذي ادعاه الشيخ الاشعري قائما هو باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان الوجود ومعرضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احدهما بالآخرى كالسواد بالجسم لا باعتبار المفهوم بمعنى ان مفهوم كون الشيء ذاهوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء وذلك أعنى الاتحاد باعتبار ما صدق عليه لا بتنافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والا كثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية يتنافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منها ما كون الاشياء مماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل كذاتنا في شرح المواظف (قوله والسرفه) أي السر في جواز هذا القول ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان يعني ان معنى التعليق ان وقع وقع لا ان امكن امكن قيل وفيه ان التعليق في هذه الصورة ليس بالممكن لان امتناع انعدام العلة يوجب امتناع انعدام المعلول وليس المراد بالممكن هنا الممكن في نفسه وان كان محتتماً بالغير كما يرشدك اليه الكلام في الاستدلال والاعتراض فتأمل (قوله مجاز عن العلم الضروري) لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سبها استعمال رأي بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكانه قال اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً وهذا تأويل أبي الهزبل الصلاف ونسبه فيه الحيثي واكثر البصريين كذا في شرح المواظف وفيه ان استعمال رأي بمعنى علم علماً ضرورياً وكذا استعمال ارى بمعنى علم تعلماً بالعلم الضروري غير شائع نعم استعمالها في العلم اليقيني والتعليم به شائع ذائع والفرق ظاهر (قوله بان النظر الموصول الخ) قال في شرح المقاصد الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواظف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد اذا وصلت بالى سهو أو مؤول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها والا فليس في الآية وصل الرؤية بالى (قوله غير معقول) لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا بين عدم المعقولة في شرح المواظف (قوله فلا اشكال اصلاً) أي في عدم كون حوال موسى عليه السلام لاجل قومه اذلو كان كذلك يكون السؤال عينا لانهم كفار لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع والمراد نفي الاشكال الذي أورده مولانا صلاح الدين الرومي حيث قال روي في التفسير ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلاً من خيار المؤمنين للاستعداد عن عبادة الاصنام وهم الذين طلبوا الرؤية أقول حينئذ بشكل كلامهم لن تؤمن لك حتى ترى الله جهرة ولم يصح قول الشارح كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية متممة أي لا اشكال اصلاً لا فيما روي في التفسير ولا في قول الشارح بعد كونهم مرتدين ﴿ قال الشارح والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن ﴾ لم ارب بقولوا المعلق عليه استقرار الحيل حال التحرك بان تجتمع الحركة والسكون فالمعلول عليه في الجواب هو الوجهان المتقدمان ﴿ قال الشارح واجبة بالنقل ﴾ أي واقعة وثابتة ولذا عبر عنه في المقاصد

العرض والارادة عذاباً مع انه عذاب فقول حينئذ هذا المنع لا يضر المحجب لان فيه اعترافاً بكون نفس العرض والارادة عذاباً فتم دلالة الآية على عذاب القبر ويبطل السند الاول للمعترض ثم ان للمعجب ان يبطل السند الاول بادعاء ان نفس العرض والارادة عذاب بالبداهة لما سبق ﴿ قال الجبالي ولا شك انه سفسطة ﴾ يعني انه باطل شبيه بالحق وهذا معنى السفسطة كما صرح به الفناي أما بطلانه فلانه سند لمنع الكبرى وتعذبه شيئاً جعله مدركا للعذاب وعنوان الموضوع لا بد ان يكون مسلماً فمن قال لان لم ان كل ما لا حياة له ولا ادراك تعذبه محال لم لا يجوز ان يعذبه الله تعالى فقد جوز اجتماع النقيضين وهما الادراك وعدم الادراك فتأمل أنها الذي وأما كونه شبيهاً بالحق فهو هنا من حيث الصورة لامن حيث المعنى وتوضيح ذلك ان صورة تعذبه الجماد شبيه صورة احراقه مع انه غيره حقيقة كما ان

بالوقوع دون الوجوب ووجه صحة هذا التعبير ان الممكن ما لم يجب لم يقع مع ان الوجوب في اللغة
 يعني الثبوت ﴿ قال الشارح وأقوى شبههم من العقليات ﴾ أي أقوى الشبه العقلية هذه وكذا
 معني قوله ومن السمعيات أي أقوى الشبه العينية هذه وقوله ومنها معناه ومن السمعيات لا من
 أقوى الشبه السمعية لان أقوى الشبه مطلقاً لا يكون الا واحدة وكذا أقوى الشبه السمعية
 لا يكون الا واحدة سدر ﴿ قال الشارح وقياس الغائب الخ ﴾ فلعل رؤيته تعالى تتوقف
 على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلقه تعالى في الابصار مما يقوى على رؤية الله تعالى
 ﴿ قال الشارح وقد يستدل على عدم الاشتراط الخ ﴾ وحاصله قياس الشاهد على الغائب وهذا
 فاسد أيضاً ولو جعل هذا الاستدلال في مقابلة منكري الرؤية الزاماً لهم لا تحقيقاً لم يرد النظر
 المذكور في الشرح تأمل ﴿ قال الشارح وسائر الشروط موجودة ﴾ لم يوجد هذا في بعض
 النسخ قبل دل كلام شرح المقاصد على ان الصواب حذف قوله وسائر الشروط موجودة لانه
 قال يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جازئ الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع
 من فرط الصغر والظافة او القرب او البعد او حيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المناسب
 لضوء العين انما تشترط في الشاهد أعني رؤية الاجسام والاعراض ﴿ قال الشارح قلنا ممنوع ﴾
 أي لانهم وجوب الرؤية عند تحقق ذنبك الامرين كيف والرؤية عندنا بخلق الله تعالى الخ
 ﴿ قال الشارح والا لجاز ان يكون محضرتنا الخ ﴾ فلنا هذه القضية مع انها اتفاقية ليست بفسطة
 لانه يمكن (قوله كما ان الاصوات الخ ﴾ والحاصل ان عدم التمدح بعدم الرؤية ليست لامتناعها
 والتمدح به ليس لامكثتها بل امتناع الشيء مطلقاً لا يمنع التمدح بنفيه ولا يقتصر التمدح بنفي
 الشيء على امكانه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق
 والكسب الخ) وقيل للمتميزة ان ينعوا الفرق بين البصورتين فيما يرجع الى العلم (قوله وبه
 يندفع الخ) اندفاع الاول بالثاني والثاني بالاول تأمل (قوله لا يعم مثل السرير الخ) فيحتمل على
 تقدير عدم الاستتراق ان يكون المراد مثل السرير بالنسبة الى الحجار فلا يتم المقصود اذ المقصود
 ان كل فصل من أفعال العباد الاختيارية مخلوق الله تعالى اذ الاختلاف فيما يقع بكسب العبد
 ويسند اليه مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما سمي بالحاصل
 باصدر ﴿ قال الشارح أعني ما شاهده من الحركات الخ ﴾ كون الحركات والسكنات متعلق بالاجاد
 والايقاع في صورة ايجاد غيرهما من الاعمال محل بحث بل هما من أسباب اليجاد في صورة خلق
 العبد افعاله لو فرض ﴿ قال الشارح وللذهول عن هذه التكلفة ﴾ أي لعدم الفرق بين المصدر
 والحاصل به ﴿ قال الشارح قد يتوهم الخ ﴾ المتوهم جمهور منهم الامام علي ما صرح به في شرح
 المقاصد ﴿ قال الشارح يكون من المشركين ﴾ لان مخالفة مناط لاستحقاق العبادة فلو كان العبد
 خالفاً يلزم ان يكون مستحقاً لها فالفائل به يكون من المشركين بعبادة ربه أحداً (قوله ويمنعون
 كون الخالق مناظراً) هنا قيل يرد عليه ان الدليل على هذا لم يبق قطعياً (قوله وهي ان التكليف
 به الخ) لانه لو كان الكل مخلوق الله تعالى لتبجح تكليفه لانه حينئذ تكون افعاله جارية مجرى
 افعال الجادات والالزام باطل لان للعقلاء اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح تأمل (قوله

صورة الفرس المنقوش على
 الجدار يشبه صورته مع
 انه غيره حقيقة والعجب
 ممن قال هنا كيف يكون
 سفسطة وقد روى تكلم
 بعض الاشجار واقطاع
 ماء بعض الاحجار حين
 سماع قوله تعالى وقودها
 الناس والحجارة والله قادر
 على ان يخلق في الاشجار
 والاحجار ادراكا يكون
 سبباً لتلذذها وتألها انتهى
 أقول حاصل كلامه هو
 انه يجوز تعذيب غير الحي
 بخلق الادراك فيه وهذا
 لا يدفع كون منع الكبرى
 الذي جعله الخيال في سفسطة
 اذ ليس مبني كون المنع
 المذكور سفسطة ادعاء
 استحالة تعذيب غير الحي
 في الواقع حتى يقال يجوز
 ذلك بخلق الادراك فيه
 بل منشاء ادعاء ان المنع
 المذكور يؤدي الى تجويز
 اجتماع التقيضين كما عرفت
 تقريره ولعل صدور
 أمثال ذلك الاعتراض
 لقصور الباع في فن
 المناظرة ﴿ قال الخيال وأما
 تعذيب الماء كقول الخ ﴾

عقيب ماس النار) فكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب ماس النار ولم يحصل ابتداء أو عقيب عامة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم آت الله عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب أفعال آخر ولم يفعلها ابتداء ولم يمكن فيها وكذا سائر العاديات المترتبة على أسبابها من غير لزوم عقلي واتجاه سؤاله كذا في شرح المواقف (قال الشارح وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) ذكر في الاعتماد وشرح المدة القضاء يذ كر ويراد به الامر قال الله تعالى وقضي ربك أن لا تمبدوا الاياه أي أمر بذلك ويذ كر ويراد به الحكم قال الله تعالى قاتض ما أنت قاض ويذ كر ويراد به الفعل مع الاحكام قال الله تعالى قضاهن سبع سموات أي خلقهن مع احكام وهو المراد في المسئلة ويجوز ان يكون المراد الثاني وتكون نسبتة الى الحكم كنبية المشيئة الى الارادة ويرد على الاول ان بعض أفعال العباد يتصف بعدم الاحكام فلا يكون بقضائه تعالى (قوله وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى الخ) فهذا معنى رابع للقضاء وقال الاصفهاني القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجتمعة على سبيل الابداع فهذا معنى خامس له وقيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب لتفسد في الارض الاعلام والتبيين فهذا معنى سادس له (قوله لامن حيث ذاته ولا من سائر الحثيات) مثل كونه صفة للبعد وقائماً به يعني ان اللازم الرضاء بالمتعلق من هذه الحثية وهو ليس بكفر بل الكفر انما هو الرضاء بالمتعلق من حيث ذاته أو من سائر الحثيات وهو ليس بالزوم وذكر في المواقف بعد ذكر الجواب الذي ذكره الشارح بمبارته والحاصل أي حاصل الجواب ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية أي بالنظر الى كون العبد محلاً له ومنصفاً به لا بالنظر الى كون الله تعالى فاعلاً له وموجداً اياه وقال الشريف في شرحه يعني ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وإيجاده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالمعكس أي الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر فذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشي باعتبار صدوره من فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشي آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء عليهم السلام وهو باطل اجماعاً انتهى وهذا هو ما ذكره الحاشي ما لا غير انه لم يعتبر في كون الرضاء بالكفر كقراً النظر الى المحلية بل أثبتة بالنظر الى الذات أيضاً تأمل تعرف (قال الشارح حكى عن عمر الخ) الظاهر ان مقصود الجوسى السخرية به لانه قائل بارادته تعالى كازعم البعض يدل عليه قوله ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني بجوسى تأمل (قوله وهو مذهب أهل السنة) أي فيلزم على هذا المذهب أيضاً نوع نقص ومغلوبة في خلق الله تعالى حيث لم يقع مراده وان كان بالارادة الغير المجبرة وهو إيمان الكافر (قوله وهو كلام خال عن التحصيل) أي كلام ليس له معنى محصل ويجوز ان يقرأ باضافة كلام الى خال أي كلام شخص خال عن الخ تأمل (قوله فانه أمر الخ) تعليل لكون الرضاء عندنا غير ما عندهم وهو الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك تأمل (قوله وقد لا يجابهه)

هذا جواب عن الابطال المقدر للمنع الذي ذكره شبه قول الشارح وهذا الاستلزام وسيجيء تقرير ذلك وتقرير هذا الابطال لو عذب الميت ولم يخلق نوع الحياة فيه لازم شعور الاكل للادمي بتألم الماء كقول وتلذذه لان الماء كؤل بمير جزاً من الاكل بسبب الهضم كابلزم شعور الحيوان بتألم جزئه وتلذذه والتألم باطل بالتجربة وكان الهضم لما اجب عن ابطاله بلزوم الحركة والاضطراب ماد الى ابطال آخر ليس فيه دعوى لزومها وتقرير المنع لا نسلم ذلك للزوم وسند هذا المنع قدرة الله تعالى على ايصال الألم واللذة الى جزء الحيوان بلا شعور في الحيوان بذلك اذ لا استحالة فيه عقلا والله على كل شيء قدير وفي تقرير الخيال نظر من وجهين احدهما انه لا بد من قيد عدم شعور الاكل لان الهضم لا يدعي امتناع تعذيبه مطلقاً بل امتناع تعذيبه بلا شعور من

فتمخاف المرضى عن الرضاء لا يكون نقصاً ومطلوبة في حق الراضي (قوله نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى) يعني خلافاً للمعتزلة حيث قالوا ان الله أراد من العباد ايمانهم وغبية الخ (قوله أو بلا تأثير لقدرة) بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى (قوله أو بالاجاب) بان يوجد الله تعالى في العبد القدرة ثم تلك القدرة توجب الفعل (قوله على ان يؤثر في أصل الفعل) ان أراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير ستوسط هذه الاعانة على ماقرره البعض فقريب من الحق وان أراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق من بطلان التوارد كذا في شرح المقاصد (قوله بمنزل كونه طاعة أو معصية) كما في ضرب اليتيم تأديباً بأو ابداء فان ذات الضرب واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره (قوله مر ذكره) وهو قوله ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيها هو خالص حقه فلا يسئل عن لينها كما لا يسئل عن لمة خلق الاحراق عقيب مساس النار قبل فيه ان الكلام هنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لانفسهما قافهم (قوله ولا يرد بهذا على الاشعري) بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الفعل لم يفسد التكليف به (قوله لجواز ان يكون داعياً الخ) أي لجواز ان يكون التكليف داعياً لاختيار العبد الفعل فيخلق الله تعالى عقبيه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة ومعصية وعلامة للثواب والعقاب كذا في شرح المقاصد (قوله هذا بيان الجبر الخ) المقصود منه دفع توهم التكرار (قوله وأنت خير بان الاعداء الخ) أجيب عنه بان كون أثر تعاقب الارادة صادناً لبنة ممنوع لما سبق ولو سلم فيجوز تصحيح تعاقب الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم قافهم (قوله ولذا ورد في الحديث المرفوع) وهو ما أضيف الي النبي عليه السلام خاصة من قول أو فعل أو تقرير (قوله وما لم يشأ لم يكن) فانه عليه الصلاة والسلام أسند عدم الكون الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا نقل عنه (قوله لم يتوجه السؤال بتصحيح الارادة عليهم) وأما السؤال بتصحيح العلم فتوجه عليهم أيضاً (قوله قد تمنع هذه المقدمة أيضاً) أي المقدمة الثالثة ان تعلق العلم والقدرة بوجود الفعل باختياره يجب وان تعلق بعدمه يمتنع وهذا المنع يرد أيضاً على ما تقدم من ان العلم والارادة امان بتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ويحتمل ان يكون قوله أيضاً اشارة اليه تأمل (قوله تابع للمعلوم) على معنى انها يتطابقان والاصل في هذه المطابقة للمعلوم الا يري ان صورة الفرس مثلاً على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد ذاته هكذا اذ لا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيداً سيقوم غداً مثلاً انما يتحقق اذا كان هو هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس (قوله فلا مدخل للعلم الخ) والا لزم ان لا يكون الله تعالى فاعلاً باختياره لكونه عالماً بافعاله وجوداً وعدماً (قوله وكذلك الارادة) أي لا مدخل لها في وجوب الفعل كالعلم في قولهم والا لجز انقلاب العلم جهلاً وتختلف المراد عن ارادته قلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر (قوله وهو جبر متوسط) والحاصل ان الله تعالى خلق العبد مختاراً في افعاله لكن لما أراد الله تعالى ان يفعل العبد باختياره فعل كذا لم يمكنه ان لا يفعله قالنا لا بالآخرة وان كان راجعاً الى الخير الا ان الخير بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الخير بمعنى ان

الاكل والاخرانه لا بد من حذف قيد واضح وكأنه ادعى وضوح الامكان لوضوح امكان نظيره الذي ذكره لكن ذلك قياس مع الفارق لان الدورة ليست جزءاً من البدن بل ملائسته **هـ** قال الشارح فتعذبه بحال **ج** نتيجة لان ضميره راجع الى الميت والكبرى مطوية والجواب المذكور منع للصغرى وناقضه الجبالي وابطله منع الكبرى وهما منع واضح وهو منع التقريب بجواز ان يكون الممذهب الروح فقط والمعجب من الشارح والمحشي كيف أهمل هذا المنع مع ان العلماء جوزوا كون العذاب للروح فقط وقول الشارح وهذا لا يستلزم اعادة الروح الخ منع للابطال المقدر لاسند المذكور بان خلق الله تعالى في الميت نوعاً من الحياة يستلزم اعادة الروح الى البدن لان معنى الحياة عود الروح ويلزم التحرك والاضطراب وظهور أثر العذاب والمحسوس خلافه

لا يكون للعبد مدخل في فعله بوجه ما أي تأثير (قوله فيكون الاختيار) أي اختيار العبد من الله تعالى لا يستلزم الجبر (قوله توجيه القصد بالعلم ظاهراً) وهو ان يقال ان الله تعالى يعلم فعله الاختياري فيلزم ان يكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً والا لجاز الانقلاب وهذا ينافي الاختيار (قوله فبني على أزيلية تعلقها أيضاً) اذ لو كان تعلقها حادثاً لكان الفعل أيضاً حادثاً والحادث ينافي الوجوب والامتناع تأمل (قوله وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له) أي ليتحقق الوجوب والامتناع المتنافيان للاختيار وفيه ان الارادة تابعة للعلم بمعنى انهما متطابقان والاصل في المطابقة العلم فلا أقل من ان يكون لتعلق العلم قبلية ذاتية على تعلق الارادة فيتحقق وجوب الفعل أو امتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية تأمل (قوله بخلاف ارادة العبد) لانها حادثة مسبوقة بالعلم والارادة القديمة (قوله وهو بتعلق الارادة بمعنى الخ) أي جملة القدرة متعلقة بالفعل يكون بسبب تعلق الارادة بمعنى ان تعلق ارادة العبد بالفعل يصير سبباً لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل أي كائنة بحيث لو كان لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل فلا يلزم ان لا تكون الاستطاعة مع الفعل على ما هو المذهب الحق (قوله على ما عرفت في ارادة الله تعالى) من انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من شأنها التخصيص والتزجيج ولو للمساوي بل للمرجوح (قوله عند تحقق الموت) فالرعى وان كان باعتبار الذات متقدماً على الموت لكن باعتبار وصف كونه قتلاً ليس بمقدم على الموت فجز ان يكون القصد هناك كذلك أي يكون القصد متقدماً على القدرة بالذات ومتأخراً عنها باعتبار وصف كونه صرف القدرة فلا ثبت مغايرة القصدين بما ذكره لكن الظاهر ان القصد الذي تحدث عنه القدرة قصد الفعل وهو غير قصد استعمال القدرة بالذات تدبر (قوله والا فالقدرة مع الفعل) فصرفها يكون معه بالطريق الاولى (قوله حينئذ لا شركة الخ) لانه لا افراد لكل من القدرتين فيما هو له بل كلناهما مؤثرة في شيء واحد وهذا هو وجه الاقبحية لانه على مذهب المعتزلة كل منهما مؤثر في شيء لا تأثير للاخرى فيه (قوله لان كلام المؤثرين منفرد الى آخر القول) حاصله ان الشركة حاصلة في مذهب الاستاذ مع انه ليس باقبح شركة من مذهب المعتزلة تأمل (قوله ولا يجزى) الواو للحال (قوله شرط عادي له) أي يتوقف عليها تأثير الفاعل عادة (قوله والا فلا دخل الاستطاعة الخ) أي عند الاشاعرة قيل وفيه انه قد عرفت آنفاً ان الاستطاعة عندهم إما علة عادية للفعل أو شرط عادي له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة وفيه ان المراد بقوله لا دخل الاستطاعة انه لا تأثير لها فيه (قوله كما ستعرفه) أي في توجيه قوله ففيه نظر لكن استدلالهم على ما قالوا بما سيحى ان تم يدل على ان الاستطاعة لا بد ان تكون قبل الفعل (قوله وحينئذ لا اشكال الخ) أي حين كانت القدرة الحادثة من شأنها التأثير فلا اشكال اصلاً فلا يحتاج الى تعميم تفسير التأثير بالكسب (قوله والا فليس جعل الخ) أي وان لم يتمتع قيامها مع الحال بل جازان يقوم بالحال وقت قيام أحدهما بالآخر فليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس (قوله بخصوصية الخ) بل الحال كذلك هنا اذ لا معنى لكون مثل السواد ناعماً للبقاء بل يجب ان يكون انقاء ناعماً لمثل السواد وهو ظاهر ولم يذكر وجه الصعوبة في المقدمتين الاوليين لظهورها

ولعل سند هذا المنع أيضاً قدرة الله تعالى على خلق الحياة بلاعادة الروح ولا استحالة في ذلك علة والله على كل شيء قدير قال الخياطي قالوا ان اعيد الوقت الاول ههنا احتمالات ثلاثة الاول ان يراد من الوقت الاول مجموع عمر المبتدأ بان يجعل جميع عمره وقتاً واحداً وحدة اعتبارية فالقضية موجبة شخصية وقوله والا حينئذ سالبة شخصية فلا يكون التزديد حاصراً لوجود شق ثالث وهو ان يعاد بعض أجزاء عمره وفساد هذا الشق هو بعينه فساد الشق الاول والثاني انه يراد من الوقت واحد من آتات عمره وتجعل اللام للاستغراق فهي موجبة كلية وقوله والا حينئذ رفع للإيجاب السكلي في قوة السالبة الجزئية ولا يصح ملازمة الشق الثاني حينئذ اذ السلب الجزئي لا يمنع الايجاب الجزئي فيجوز ان تعاد الاوقات فيصير المعاد عين المبتدأ في ذلك الوقت

وقد ذكر في المطولات (قال الشارح الاستطاعة صفة المكلف الخ) يعني ان معنى الاستطاعة صفة للمكلف حيث يوصف بواسطة الاشتقاق يقال يجب الحج على مؤمن مستطيع اليه سبيلا وسلامة الاسباب ليست صفة له بل صفة للاسباب فكيف تكون هي معناها حتى يصح تفسيرها بها (قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع) كانه قيل اذا كان المراد سلامة اسبابه وآلاته تكون وصفا اضافيا للمكلف والاستطاعة وصف ذاتي له والاضافي غير الذاتي فكيف يصح تفسيرها بها فاجاب بمنع كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف وفي استناده بقوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه شبهة مصادرة على المطلوب فتأمل (قوله والا قرب ما افاده بفض الخ) حاصله التأويل بأن القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات لكنهم يتسارعون في ذلك اذ ليس مقصودهم بها مضاهيا للصرح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف اعني كونه بحيث سلت اسبابه وآلاته واعتدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الاسباب ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة ثم ان دلالة سلامة اسبابه وآلاته على كونه بحيث سلت اسبابه وآلاته دلالة واضحة لا اشتباه فيها وكذا الكلام في كل وصف انفي بحال متعلقه كما في قولنا زيد قائم ابوه فان وصفه حقيقة كونه بحيث يكون ابوه قائما والاول مبني على التسامح هذا حاصل ما ذكره بعض الافاضل (قوله تحرير المقام) أي تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم وهو امام الحزميين والامام الرازي على ما سيجيء بنحويز تكليف الحال حتى المتنع لذاته كجمل القديم محدثا وبالعكس كذا في شرح المقاصد (قوله ما يتمتع في نفسه) أي في نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم (قوله ولا يمكن من البعد مادة) سواء امتنع منه لا بنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة بتخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة لكن يكون من نوع أو صنف لا تماثل به كحمل الجبل والطيران الى السماء (قوله لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته) أي فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة به فكان مما لا يطاق (قوله والاولى لا تجوز ولا يقع تكليفه) بمعنى طلب تحقق الفعل والاثبات به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصده التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل (قوله اتفاقا) أي باتفاق المحققين من اصحابنا على ما سبق قال في شرح المقاصد وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والمنتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد واليباض أو على سبيل التقى بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد واليباض كذا في الشفاء (قوله والثانية لا تقع اتفاقا) بشهادة الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسما (قوله ونجوز عندنا خلافا للمعتزلة) يعني ان هذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به (قوله والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق) فان مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه بعد عاصيا اجاعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا (قوله فهذا توجيه الخ) يعني ان قولنا بالتكليف بما تعلق علمه تعالى وارادته بعدمه واقع توجيه ما يقال تكليف ما لا يطاق

وان لزم حينئذ المحذور الاول فتأمل والثالث ان يراد من الوقت واحد من آتات عمره كما في الثاني لكن يحمل اللام للمعهد الذهني وحاصله ارادة فردم كما في ادخل السوق فهي موجبة جزئية وقوله والا حينئذ سالبة كلية وهذا الاحتمال هو المراد قال الخليلي وأجيب أولا بان اعادة العين بالمشخصات المتبصرة في الوجود أي معنى اعادة العين اعادته بالمشخصات الموجودة القائمة بوجود الشخص ولا ندلم ان الوقت منها لان الوقت فيه اختلاف في انه شيء موجود أو معدوم ولو فرضنا انه موجود فهو ليس بقائم بوجود الشخص وانما القائم بوجوده المعنى المصدري وهو المقارنة للوقت وهو ليس بموجود وملخص الجواب اختيار الشق الثاني ومنع قولهم فلا اعادة ارجاع المنع الى دليله وهو قولهم لان الوقت الخ وتقريره انه اذا كان

واقع عند الاشعري وليس المقصود منه ان التكليف بما لا يطاق ويمتنع في نفسه كجمع الضدين أو لا
تعلق به القدرة لحدثة عادة تخلق الاجسام واقع مثلاً عنده (قوله ولاك ان تأخذها) أي الامكانين
المثبت والمنفي على الاطلاق أي بدون التقييد بقولك في نفسه لانه أي اخذها على الاطلاق لا يستلزم
الشمول أي شمول غير المقيد اما المتنع فلان الممكن لا يشمل المتنع واما الممكن المتعلق بدمه
علم الله تعالى وارادته فلانه ذكر عدم النزاع في وقوع التكليف به أو نقاب قوله فلا نزاع الخ أو لانه
لا يعد بما لا يمكن نظراً الى امكانه من العبد في نفسه وفيه مالا يخفى على من تأمل ادنى تأمل في
سوق الشرح والحاشية (قوله وقد يقال ان ابا هب) في شرح المقاصد قال امام الحرمين في شرح
الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلاً من تكليف المحال على اتفقوا في وقوعه شرعاً قلنا قال شيخنا
ذلك واقع شرعاً فان الرب تعالى امر ابا هب بان يصدق الخ وكذا قال الامام الرازي في المطالب
العالية ان الامر بحصول الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود
الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول
عدم الايمان وبعلم من هذا ان هذه الشبهة متمسكة من جوز تكليف المحال حتى المتنع لذاته وان
من المجوزين الامامين ونقل عن الامام الرازي انه قال من كون كل من الوجهين عقلياً قطعياً يقينياً
علمنا ان لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها الآية تأويلات سواء عرفناها أو لم نعرفها
وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل (قوله واذا علم ما وجد من نفسه خلافه) أي
اذا علم شيء وجد من نفسه خلافه أي اذعان شيء وجد من نفس ذلك الشيء خلاف ذلك الاذعان
مستحيل (قوله يجوز ان لا يخفى) أي يجوز ان لا يخفى الله تعالى العلم بالاذعان وحينئذ لا يجد
من نفسه خلافه اذ وجد ان مخالفة الشيء للشيء الذي هو العلم بها يتوقف على العلم بالمخالفين وحينئذ
لا يكون متمماً في نفسه (قوله فيكون من المرتبة الوسطى) ان قيل المكلف به تحصيل الايمان
وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وامتناعه لتعاق علمه تعالى بانه لا يؤمن واخباره عايه
السلام به فيكون من المرتبة الثالثة المتفق على وقوعها لاسر الاولى ولا من الوسطى قلنا الكلام
فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على اليقين كذا في شرح المقاصد لكن ان تم ما ذكره
الحشي بقوله والذي يحسم مادة الاشكال الخ لا يرد عليه تأمل (قوله اذ الايمان هو التصديق اجمالاً
الخ) فيه انه حينئذ يكون معنى الامر بالايمان آمنوا فيما علم اجمالاً وفيما علم تفصيلاً فيكون ابو هب مكلفاً
بالتصديق بانه لا يصدق تفصيلاً اذا علم تفصيلاً وهو مستحيل فيكون التكليف بالمستحيل واقفاً
قال الشارح بناء على القبح العقلي كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصحف والزم من
المنى الى اقصى البلاد وعنده بالطيران الى السماء عند سفها وقبح ذلك في بداهة العقول وكان كاسر
الجماد الذي لا شك في كونه سفها (قوله لو صح هذا التقرير الخ) نقض اجمالي بالتخلف وما في
الشرح نقض تفصيلي (قوله مع اما نعلم بالضرورة الخ) لما كان المدعى كلية والدليل بحسب الظاهر
لا يثبتها كلية لانه لا يعم استحالة ما عمو قائم بمحل القدرة كالمعلم النظري المتولد من النظر مثلاً ضم
اليه هذه المقدمة ليثبت الكلية ولم يذكرها الشارح لضرورتها (قوله عدم تمكن العبد قبل وجود
مباشرة السبب متمم) وكيف لا فانه يتمكن منه ترك مباشرة ما يوجب حصولها (قوله بواسطة السبب)

الوقت من جملة العوارض
فيلزم من انتفاء اعادة الوقت
جميعاً انتفاء الاعادة بعينه
لكن المقدم حق وتقرير
منه انك اذا اردت ان
الوقت من جملة العوارض
الشخصية المتغيرة في
لوجود فلا نسلم ذلك والا
لزم تبدل الاشخاص
بحسب الاوقات وان اردت
انه من جملة العوارض
مطلقاً فلا نسلم الملازمة
المطلوبة اذ لا يلزم من انتفاء
فرد من افراد العالم انتفاء
نوع معين من ذلك العالم
وتوضيح ذلك الكلام
ان اعادة الدين انما تتوقف
على اعادة جميع الشخصات
المتغيرة في الوجود وتلك
الشخصات نوع مخصوص
من مطلق الشخصات
وبانتفاء فرد من افراد
ذلك النوع ينتفي اعادة
الدين ولا يلزم من انتفاء
فرد من افراد مطلق
الشخصات انتفاء فرد من
افراد ذلك النوع اذ يجوز
ان يكون ذلك الفرد
المتنفي من النوع الآخر
وهو العوارض الغير

أي بواسطة مباشرة ما يوجب حصولها (قوله بفسير قطع بامتهداد الخ) اذ على تقدير عدم القتل لا قطع لوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحياة وزعم أبو الهذيل انه لو لم يقتل مات ألبنة في ذلك الوقت وتمسك بانه لو لم يموت لكان القاتل قطعاً لاجل قدرة الله تعالى مغير الامر علمه تعالى وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا يثبت لزوم المحال كذا في شرح المقاصد (قوله وحاصل النزاع) جواب سؤال تقريره ان يقال اذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكان المقتول ميتاً باجله قطعاً وان قيد بطلان الحياة بان لا يترتب على فعل من المبدل لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظياً على ما براه الأستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حياته بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم الخ هكذا السؤال والجواب في شرح المقاصد (قوله عطف على الجملة الشرطية الخ) وقال بعض المحققين والذي يجيء للخطاير القاتر والذهن الفاصر هو ان قوله تعالى ولا يستقدمون عطف على قوله تعالى لا يستأخرون وأنه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل أي آخر مدة العمر وهو الوقت الذي قدره الله تعالى في الازل ان يموت الانسان فيه كما يمتنع التقديم عليه بالموت باقصر مدة هي الساعة كذلك يمتنع التأخير عنه به أيضاً وان كان الثاني محذواً عقلاً وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما فيما ذكر كالجعل بين من سوف التوبة الى حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية (قوله يبطل حياته باجل القتل) انما قال يبطل حياته ولم يقل يموت لما قبل ان المقتول عنده ليس بميت بناء على ان القتل فعل المبدل والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله واثار صنعه لكن رد عليه بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لافي المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو بإيجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة (قوله يتناولوه وهو المشهور في العرف) قال المرتضى قدس سره في شرح المواقف ان هذا ليس تحديداً للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال (قوله ويجوز ان يأكل الشخص رزق غيره) بان يكون المأكل مأكل رزقاً لاحد بالانتفاع به من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل (قوله وبواقفه قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون) في الموافقة بحث يعرف بالتأمل اليسير وانما نجه هذا مع جوابه على تفسير الرزق بما يترتب به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير (قوله لكونه بصده) يعني ان اطلاق الرزق على المنفق مجاز ومعناه وما كان بصدد رزقهم ينفقون ولا بد من حمله على المجاز والا ينتقض به قولهم لا يتصور ان لا يأكل كل انسان رزقه ويأكل غيره رزقه (قوله بملاحظة الحيثية) أي في قوله يأكله المالك أي يأكله من حيث انه معمول ملكه بمعنى الاذن في التصرف الشرعي أو من حيث انه مالك بهذا المعنى ووجه الاندفاع ان اكل المسلم اياها مع حرمتها ليس من حيث كونه مأذوناً في التصرف الشرعي لكن يرد للنفق بمنزلة التراب المملوك من الاملاك التي اكلها حرام تأمل (قوله يقضي ان تكون كل دابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك واعلم ان قولهم ما لا يمنع عن الانتفاع به

المعتبرة في الوجود **قال** الخبائي والاي لازم تبديل الاشخاص بحسب الاوقات **قال** فان هذا الشخص مع هذا الشخص غير نفسه مع ذلك الشخص وملخص ذلك تبديل الشخصات مع بقاء ذات الشخص **قال** الخبائي بمحمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجي **يعني** ان لزوم تبديل الاشخاص انما هو على تقدير ارادة الایجاب السكلي وأما على ارادة وقت بعينه فلا وفيه انه على هذه الارادة تمنع الملازمة المطلوبة لان المدعى ان لا اعادة بعينه أصلاً وذلك استغراق الاعادات فان اعادته المعلوم مثلاً بجميع مشخصاته الموجودة وقت حدوثه واعادته بعينه بجميع مشخصاته الموجودة في وقت من اوقات بقائه كوقت بلوغه مثلاً واعادته أخرى بعينه واعادته بجميع الشخصات الموجودة في وقت آخر من اوقات بقائه كوقت

ان كان المراد بلفظة ما فيه الملك أم بالمتنع ذا العقل يرد مأكول الدواب عليه أيضاً فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما قرر في المواقف ولو قال بدله وذلك لا يكون حراما لم يرد الشق الثاني تأمل ﴿قال الشارح يلزم ان من أكل الخ﴾ فيه منع لان هذا الشخص لم يمنع عن الانتفاع بمثل الحياة والقوى الحيوانية فيكون مرزوقا (قوله الا انه اعرض عنه بسوء اختياره) فلا يلزم هذا على التعريف الثاني واما على الاول فلازم وهو ظاهر (قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل الخ) هذا النقض انما يرد اذا ثبت بطلان كون من أكل الحرام طول عمره غير مرزوق الله تعالى أصلا بظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها الآية على ما نقله الشارح في شرح المقاصد اذ يلزم حينئذ التخلف لان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما دابة مع انه غير مرزوق واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعزلة على مافي المواقف فلا يرد وفيه ان لا نسلم ان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما ليس بمرزوق لما مر آنفا فلا يرد النقض به على التقدير الاول أيضاً ﴿قال الشارح والله تعالى يضلل الخ﴾ اعلم ان محل النزاع على مافي شرح المقاصد الآيات المشتبهة على انصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال مثل قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فلنقلهم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء بضل به كثيراً ويهدي به كثيراً الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خالق الاعمال والاعتداء وخالق الكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافاً للمعزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهدى على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقب بالضال او الوجدان ضالا واما ان الهدى قد يكون لازماً بمعنى الإعتداء أي وجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال أي فقدان الطريق الموصل الى المطلوب وقد يكون متعدياً بمعنى الدلالة على الطريق الموصل الى المطلوب ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى واما نمود فهديناهم الآية وبمعنى الانابة كقوله تعالى في المهاجرين والأنصار سببهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال بمعنى الاضاعة والهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه اذا اضلنا في الارض أي اهلكنا وقد يستند ان مجازاً الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وكقوله تعالى حكاية عن ابراهيم رب انهن اضللن كثيراً فليس فيه كثير نزاع ﴿قال الشارح وفي التقييد بالمشيئة اشارة الخ﴾ الظاهر ان المعنى بضل من يشاء اضلاله ويهدي من يشاء هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق يكون المعنى لمن يشاء بيان طريق الحق له وكذا لو كان الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته اياه يكون المعنى يجد ضالا من يشاء ان يجد ضالا أو يسمى ضالا من يشاء ان يسميه ضالا ولا شك ان الهداية حينئذ تكون

شيخوخته اعادة اخرى بعينه وان شئت قلت كوقت طريان الدم عليه ولا يمكن اعادة شخص بجميع مشخصاته المتعاقبة المتضادة كعمره وكبره وسننه وهزاله وذلك ظاهر واذا تمهد هذا فكان وقت الحدوث فقط من الشخصيات الخارجية انما يستلزم انتفاء الاعادة بعينه الموجودة وقت الحدوث على تقدير ان لا يعاد الوقت أصلاً فتأمل ثم اعلم ان الخصم انما اختار وقت الحدوث من بين الاوقات لانه أقرب لان يكون مشخصاً خارجياً لان الشيء يكون موجوداً في الخارج في وقت الحدوث بعد ان كان معدوماً ﴿قال الحلي مع انه كلام على السند﴾ كشف هذا الكلام قد اعني الاذكياء ومعناه في عرف المناظرين انه كلام على السند الاخص والكلام على السند انما يكون مفيداً اذا كان مؤدياً الى اثبات المقدمة

أيضاً يكون عاماً والاضلال يصح تعليقه بالمشقة فتدبر (قوله وايضاً فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية) مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من الاستعمالات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى وأما نموذج الخ) فالعقيد دعوتهم الى طريق الحق وأوضحناهم سبيل الرشاد وبسرناهم مقاصدها وزجرناهم عن طريق الغواية فاستجوا العمى على الهدى أي على الاهتداء اذ لا شبهة في امتناع حملها على خلق الهدى فيهم وأما الآيات المختلف فيها فلا حاجة فيها الى ترك الحقيقة وارتكاب الجواز فالمراد بها معانيها الحقيقية وهي خلق الاهتداء (قوله وايضاً الناس تختلف في الهداية) فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان الطريق عام لجميع الأمة لا اختلاف فيها بل الاختلاف في وجود الانتفاع بها فلا يصح تفسيرها به (قوله وايضاً يقال في مقام المدح الخ) يعني ان كونه مهدياً يمدح به في التعارف دون كونه مبيئاً له طريق الحق لان كونه مبيئاً له طريق الحق لا يستلزم حصول الانتفاع به ولا مدح الا بالحصول (قوله وما يقال الخ) حاصله ان المدح يكون بحصول الفضيلة وبيان الطريق يحصل الاستعداد التام لحصول الانتفاع به ونفس الاستعداد أيضاً فضيلة يليق ان يمدح عليها وحاصل الدفع ان استعداد الانتفاع بدونه مذمة فضلاً عن ان يكون بمدحة وحاصل البحث انهم لم يعتبروا في معنى الهداية عدم حصول الانتفاع بل اعتبروا حصول الاستعداد مع قطع النظر عن عدم الانتفاع ووجوده والاستعداد نفسه فضيلة ومدحة والمذمة راجعة الى عدم حصول الانتفاع وهو غير معتبر (قوله مع انه في نفسه احق الفضائل الخ) وقول النبي عليه الصلاة والسلام ويل للجاهل مرة وللعالَم مرتين يعني لترك العمل ومخالفة العلم فترجع المذمة الى الترك والمخالفة لا لنفس العلم تأمل (قوله ينافي التفسير بالحق) انما يرد على التمسك بالآية دون الحديث على ما لا يخفى لكن قال صاحب الكشف ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة الهداية بمنح الألفاظ كقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلاً وحينئذ لا ترد المناقاة على التفسير بالحق ولا على التفسير بالبيان وقال أيضاً وعن علي وابي رضى الله تعالى عنهما اهدنا أي ثبتنا وحينئذ لا يصح التمسك بالآية (قوله اذ الاصح له) أي الانفع له في الدين سواء اعتبر فيه جانب علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله بل الاصح له) أي بل الانفع له في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم في الدار الآخرة أي التمكن منه لكونه أعلى المنزلين (قوله فلم لم يفعل الخ) أي لم لم يفعل التكليف والتعريض للنعيم المقيم لمن مات صغيراً وكيف لم يسكن التكليف والتعريض لا على المنزلين أصح له وهذه النكتة هي التي ألزم بها الأشعري الجبائي ورجع عن مذهبه على ما مر في صدر الكتاب فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واخل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومردك نوزرداشت والشیطان اللعين وغيرهم من الضالين المضلين اطفالاً وكيف لم يكن منع الاصلح عن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلماً وبخلاً (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني ان الجواب المذكور على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وزعم ان من علم الله تعالى منه السفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علم الله تعالى بانه لا يدركه بل يقع في العقاب وأما على مذهب من اعتبر فيه جانب علم الله تعالى وزعم ان

المنوعة الذي يجب على الملل عند منع المانع وذلك اذا كان السند مساوياً لقيض المقدمة المنوعة أو اعم مطلقاً منه وأما اذا كان أخص مطلقاً منه فلا لان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم فلا ينتفي قبض المقدمة المنوعة فلا يثبت عنها فيكون الكلام كلاماً على السند بل ارجوع الى اثبات المقدمة المنوعة وذلك لا يفيد شيئاً لان المنع المجرد كالنسخ مع السند وكشف المقام يحتاج الى معرفة قبض المقدمة المنوعة ومعرفة النسبة بينه وبين السند المذكور والمقدمة المنوعة موجبة كلية في الظاهر ويحتمل ان تكون شخصية وبقية سلمها ولزوم الباطل من عين المقدم يستلزم ثبوت قبضها بلا شك لكن ثبوت قبضها قد يلزم من

ما علم الله تعالى نفعه وجب عليه كافي علي الجاني فيكون الاصلح له عدم خلقه ثم امانته أو سلب عقله قبل التكليف فالامر ظاهر لا ستره فيه (قوله قوله ولما كان له منة الخ) أي إلى آخر الادلة على ما يدل عليه قوله ولا معني لطلبه على ما لا يخفى اذ هذا متعلق بقوله ولما كان سؤال العصمة الخ لا بقوله ولما كان له منة تأمل (قوله ألأب المشفق يستوجب المنة على ولده) فان قيل المنة مذمومة شرعا وعقلا فكيف يستوجبها من جهتها قال الله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالأن والأذى ويقال المنة تهديم الصنية قلنا لانسلم ان المنة مذمومة مطلقاً بل المذموم منها ما يكون على سبيل التوبيخ (قوله في شفقه الجيلة) وصف الشفقة بالجيلة اشارة إلى علة عدم استيجاب المنة فيها تأمل (قوله فتركه لا يخل بالحكمة البتة) لان ترك الكريم الحكيم العليم بالمواقب يحض حقه لا يكون خالياً عن الحكمة وان لم نعلم ما هي (قوله لا دلالة في كلامه على ان عدم المفرة اصلح) أي حتى يلزم منه كون المفرة ترك الاصلح (قوله ويجوز ان يكون الخ) فان قلت وجوب عدم المفرة يدل على انه اصلح قلنا يجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب لا لكونه اصلح (قوله ولو سلم ذلك) أي كون وجوب عدم المفرة لكونه اصلح فعني كلامه وهو قوله وان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك ان الاصلح على ذلك التقدير الحال هو المفرة لا ان ترك عدم المفرة جائز (قوله ولو سلم الخ) أي ولو سلم ان معنى كلامه ان ترك عدم المفرة على ذلك التقدير جائز فالتجوز على التقدير الحال لا ينافي الاستحالة فالكلام مع الجمهور لا مع الزمخشري (قوله ان ترك ما فيه الحكمة يخل أو سفه أو جهل) ان قلت ان هذا الترك انما يكون بخلاف أو سفه أو جهلا اذا لم يتضمن ذلك الترك حكمة اما اذا تضمن فلا قلت ترك ما فيه الحكمة مع عدم حكمة فيه يخل أو سفه أو جهل فيجب الخ (قوله المراد في الوجوب) أي المراد من قولهم لا واجب عليه هذا (قوله وهذا هو مذهب الفلاسفة) أي اقتضاء الحكمة مع استحالة الترك للزوم الاخلال بالحكمة وان امكن في ذاته مذهب الفلاسفة اذ يجمعون ايجاد العالم لازماً الخ فيلزم منه رفض قاعدة الاختيار والميل إلى الفلسفة الظاهر الموار أيضاً (قوله ويسندونه إلى العناية الازلية) قال ابن سينا العناية هي إحاطة علمه تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلمه الاول تعالى بكيفية العوالم في ترتيب وجود الكل منبع لفيض الخبر في الكل من غير انبعاث قصد وطلب شوق من الاول الحق تعالى وتقدس كذا في شرح المواقف (قوله يجب تأويله) وجوب التأويل على مذهب الواصلين قوله تعالى والراسخون في العلم إلى قوله وما يعلم تأويله الا الله واما على مذهب الواقفين على الا الله فلا لكن على ذلك المذهب أيضاً النقل الوارد في الممتعات العقلية ليس يدل في حقنا لان علمه مفوض الى الله تعالى وما علينا الا التصديق بان كلامه عند ربنا (قوله دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم) اذ عطف في هذه الآية عذاب القيامة عليه أي على العذاب الذي هو العرض على النار صباحاً ومساءً فلم انه غير ولا شبهة في تحونه قبل الانتشار كما يدل عليه نظم الآية بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقاً لان الآية وردت في حق الموتى كذا في شرح المواقف قال الشارح وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة كما قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو واما نسب إلى المعتزلة وهم يراه منه مخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء

شيء آخر وهو انتفاء عينها في الواقع بلا استلزام الحال فان المعدومات الممكنة لا يلزم من وجودها محال مع انها معدومة كالفلك العاشر مثلاً وبالجملة ان هنا سنداً آخر يستلزم نفيض المقدم المتع وهو كون الاوقات أموراً عدمية غير معتبرة في وجود الشيء فلو استند المانع به لكنى سواء كانت المقدمة موجبة كلية لمو شخصية كان قال لانسلم كون جميع الاوقات أو وقت الحدوث متشخصاً خارجياً كيف والاوقات أمور معدومة غير معتبرة في وجود الشيء والمانع استند بغير هذا السند في منع الموجبة الكلية وهو لزوم تبدل الاشخاص والمحرر دفعه بحمل المقدمة على الشخصية فللمانع ان يعود ويمنع الشخصية مستنداً بالسند الذي ذكرناه

المعاندین للحق كذا في شرح المقاصد (قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحي) قال في شرح المقاصد
واما ما يقول به الصاحبة والكرامية من جواز التعذيب بدون الحياة لانها ليست شرطا للادراك
وابن الراوندي من ان الحياة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضدا للحياة بل هو آفة كلية
معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم لا يوافق اصول أهل الحق (قوله فهو مبدأ لامعاد)
لان المعاد هو الموجود في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في الوقت الاول الذي
هو وقت الحدوث وهو المبدأ وأيضاً ان اعيد الوقت الاول لزم كون الشيء مبدأ من حيث انه معاد
وهذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبدأ ومعاد
وايضاً حينئذ يلزم رفع التفرقة بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معاداً الا من حيث كونه مبدأ والامتناع بينهما
بحسب العقل ضروري (قوله والا فلا اعادة بينه الخ) ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت
غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر (قوله والاي يلزم تبديل الاشخاص بحسب الاوقات) أي وذلك
باطل فاننا قاطعون بان هذا الكتاب هو بينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلافه نسب الى
الفسطة وتغابر الاعتبارات والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخاج كذا في شرح المقاصد
(قوله وثانياً بان المبدأ الى آخره) الجواب الاول منع كون الوقت من الشخصات والثاني تناسبه
ومنع كون الموجود في الوقت الاول مبدأ أثبتة مستنداً بأنه انما يلزم لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً ولم
يكن مسبوقاً بحدوث آخر (قوله فانه في التحقيق الخ) بل مضاه في التحقيق فخلل الانصاف
بالعدم بين الاتصافين بالوجود الواحد بحسب الازمنة وذلك كالمس شخص معين ثوباً معيناً ثم خلعناه ثم
لبسه ولا استحالة فيه وهو ظاهر (قوله وفيه بحث) أي في هذا الجواب بكلا وجهيه لان قوله اذا
الاختلاف الخ ناظر الى كليهما واما قوله ثم لا يخفى الخ فنظر الى الوجه الثاني فقط (قوله لعل الله
يحفظها الخ) وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكم حفظها عن ذلك ليتمكن من ابطال الجزاء الى مستحقه
ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع والتأليف بل انما معاد الى الحياة والصور
والهيات كذا في شرح المقاصد (قواه وانت خير الخ) نقل عنه ولعل المدعى بني دعواه على ان
مغابرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جواباً (قال الشارح
والعقل قاصر عن اداك كيفيته) وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان واحد له كفتان ولسان
وساقان عملاً بالحقيقة لا يمكنها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك (قال الشارح لم يمكن وزنها)
فكيف اذا زالت وتلاشت بل انراد به المدل الثابت في كل شيء وانما ذكر بلفظ الجمع والا فليميزان
المشهور واحد وقيل هو الاراك فيميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل كذا في شرح المقاصد (قوله وقيل بل يحمل
الحسنات اجساماً الخ) اما لفظ الجمع في قوله تعالى فاما من ثقلت موازينه وأما من خفت موازينه
وقوله تعالى ونضع الموازين القسط فلا استعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد
اظهاراً للجلالة الامر وعظم المقام كذا في شرح المقاصد (قال الشارح اكتفاء بان كتاب) لانه
من أهوال المحاسبة ومنها تطاير الكتب والسؤال وشهادة الشهود العشر فالانسة والايدي والارجل
والاجلود والابصار والارض والليل والنهار والحفظة الكرام ومنها تعمر الالوان يوم تبيض

وله ان يستند بسند آخر
مخصوص بمنع الشخصية
وهو لزوم انتفاء الشخص
كما ان لزوم تبديل
الاشخاص مخصوص بمنع
الكلية وصرح الحياطي
بالسند المخصوص بمنع
الشخصية بقوله مدفوع
بان المعتبر في الوجود مالا
يتصور هو بدونه وتقريره
ان دفعك السند المذكور
بالتحريير كلام على السند
الاخص والمقدمة المذكورة
بعد التحرير بمنوعة أيضاً
بسند آخر وهو انه لو
كان وقت الحدوث معتبر
في وجود الشخص للزم
ان يشقي الشخص بانتفائه
لان المعتبر في وجود
الشخص ما لا يتصور
موجود الشخص بدونه
وهو فسطة فان الشخص
الموجود في وقت البقاء عين
الشخص الموجود في وقت
الحدوث وبالجملة ان في

وجوه وتسود وجوه ومنها المنادة بالسعادة والشقاوة والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان
الحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب السكال وفضائح أصحاب النقصان على رؤوس الاشهاد
وزيادة في لذات هؤلاء ومرائبهم ومسراتهم وآلام أولئك واحزانهم ثم في هذه ترغيب في الحسنات
وزجر عن السيئات وهل يظهر أثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء وسائر الصالحاء والأتقياء
فيه تردد والظاهر السلامة لقوله تعالى تنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الا ان أولياء
الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (قوله وما ورد من ان الصحابة الخ) قل عنه فيجوز ان يكون الميزان
بين الخوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب أولاً في الخوض ثم في الميزان ثم في الصراط او
بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الخوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان
الصراط أقوى المظان وان الاحتياج فيه اليه عليه السلام أكثر فاطلب فيه أولاً واجدر (قوله يخالف
لاجماع المسلمين) وأيضاً الجنة في عرف المسلمين اسم لدار الثواب فصرها عنه بغير صارف غير جائز
(قوله أي تخلقها لاجلهم) اشارة الى توجيه المعارضة يعني ان نجعلها تامة بمعنى نخلق واللام
للاجل فيكون المعنى تخلقها لاجلهم في المستقبل فلم تكن موجودة الآن (قوله فيصير الحاصل
الخ) يعني ما تدل الآية على عدم حصوله الآن هو جعلها كاشة لهم وأما نفسها فلا تدل الآية
على عدم حصولها فلا معارضة (قوله وهذا المعنى لازم لوجود الجنة) يعني ان تمكينهم من التمكن
في الجنة لازم لوجودها غير منفك عنه فعدم التمكين الآن يستلزم عدم وجودها الآن وأما
التمكين بالفعل وان لم يكن لازماً لوجودها لكن الحل عليه عدول عن الظاهر وفيه ان لزوم
التمكين للوجود ممنوع لا يجوز ان توجد الجنة الآن ولم يمكن أحد من التمكين فيها الآن بل
يمكن منه فيما سيأتي (قوله هو الدوام التجديدي العرفي الخ) الدوام التجميع عليه هو انه لا انقطاع
لبقاءها ولا انتهاء لوجودها بحيث يبقين على العدم زماناً يستند به كما في دوام المأكول فانه على
التجدد والانتفاء قطعاً تأمل في الفرق بينه وبين ما ذكره المحشي تدره وما قيل يعني ان المراد
دوام نوعه في ضمن افراده الشخصية انما يتم اذا حل الدوام على العرفي أو على عدم
الانقطاع زماناً يستند به وبعد الحل لاحاجة الى اعتبار دوام النوع على ما لا يخفى (قوله أي المقصود
منه) اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صلح لمنفعة أخرى ومعلوم
ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه تعالى وان صاح لذلك كما ان من
كتب كتاباً ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب (قوله هذا يخالف ظاهر قوله تعالى
ان تحنبوا الآية) لانه لم يتصور حينئذ اجتناب الكبار الا بترك جميع المنهات سوى واحدة
هي دون الكل واتي للبشر ذلك كذا في شرح المقاصد (قوله لانا نقول النفاق كفر مضمراً)
يعني ان الاجماع على انه مؤمن أو كافر والنفاق الذي هو قول الحسن كفر مضمراً لا مخالفة له
(قوله هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط) قل عنه وأما الاجماع المتأخر فغير منعقد لان رئيس
المعتزلة واصل بن عطاء كان معاصراً للحسن وقد خالفه هو وأصحابه الى يومنا هذا (قوله وأما
عبر عن الكفر بالشرك الخ) يعني ان هذا القول في تقرير الحكم اقتباس من الآية الملاحظة
فها الدلالة على شوبته وفي الآية قد عبر عن الكفر بالشرك بناء على النكتة المذكورة تأمل

المقام ثلاث اسانيد أحدهما
مشارك بين منع الكلية
والشخصية وهو الذي
ذكرناه بقولنا كيف
والاوقات أمور معدومة
الخ والاخران مخصوصان
أحدهما بمنع الكلية وهو
الذي ذكره الحبيب والاخر
مخصوص بمنع الشخصية
وهو الذي ذكره الحلي ثم
اعلم ان ما قاله الخلي هو
مالا يضر عدمه في البقاء
لا يضر في الاعادة ليس
من نعمة السند بل هو في
مقام التفريع على بطلان
كون وقت الحدوث
مشخصاً خارجياً وتقريره
ان وقت الحدوث لا يضر
عدمه في بقاء الشخص
بعبته ومالا يضر عدمه
في بقاء الشخص بعبته
لا يضر عدمه في اعادة
الشخص بعبته ينتج ان
وقت الحدوث لا يضر
عدمه في اعادة الشخص

(قوله فلا يرد ما قيل الخ) يعني ان منشأ الايراد المذكور توهم كون هذا الخلاف بين علماء أهل السنة والنفلة عن رجوع ضمير بعضهم الى المسلمين مطلقاً ومنهم المعتزلة فاذا عرفت ان مرجع الضمير المسلمين مطلقاً فلا يرد الخ (قوله لمناقضتها الحكمة) لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والمقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي (قوله مثل آية الحسن دونه) ومثل انحطاط درجة الكافر عن درجة المؤمن انحطاطاً تاماً أو منعه عن رؤية الملك الجبار أو عن بعض اللذات مثل الحور والقصور والاطعمة والثمار وغير ذلك وأيضاً لم لا يكفي التفرقة الديونية من إباحة دم الكافر وأكل ماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وغير ذلك (قوله دعوى بلا دليل) حاصله منع إيجاب الجزاء ثم منع انه بطريق التخليد في النار (قوله قد يظن الخ) يمكن ان يكون هذا القول من الشارح اشارة الى الاعتراض على التمسكين بالآيات والاحاديث الواردة في هذا المعنى لجواز حمل النصوص على الصفات أو الكبائر بعد التوبة وما اعترض به عليه اشارة الى الجواب على ما قرره في شرح المقاصد وأجاب ثمة أيضاً بان هذا عدول عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيص للعام بلا تخصص ومخالفة لاقاويل من يبتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريق بين الآيات والاحاديث الصحيحة بلا فارق (قوله ثم المشرک) أي فلا تصح التفرقة وقوله مع ان التعليل الخ متعلق بقوله بل كل عاص (قوله وأيضاً هي واجبة الخ) هذا هو المشهور في ابطال تقييدهم الكبائر بما بعد التوبة ووجهه على ما صرحوا به في كتبهم ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تعالى تركه ولا يجوز فعله فان قيل ان فعله تعالى وان كان واجباً عليه بمشيئته وارادته فيصح تعليقه بها قلنا الواجب وان كان فعله بالارادة والمشيئة لا يحسن في الاطلاق تعليقه بالمشيئة كقضاء الديون والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على أنك اذا حققت فليس هذا مجرد تعليل بالمشيئة بمنزلة قولك يفر مادونه ان شاء الله بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك يفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض (قوله لان مفردة الصفات عامة) مع ان التعليل المذكور يفيد البعضية على ان في تخصيصها اخلاصاً بالمقصود أعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يفر ويفر جميع ما سواه ولو كان كبيرة في الغاية (قوله اذ لا يجب مفردة صغيرة غير التائب) قيل ان المفردة هي التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصفات أصلاً ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمفردة ثم تخصيصها بهما (قوله وفيه جواب آخر) لعل هذا الجواب ما ذكره في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفاً مذموماً ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر (قوله فلا نبات الجزء الاول من الدعوى) فيه ان قصر المفردة على من يشاء يفهم منه ان ذلك غير مغفور للبعض فيكون معاقباً عليها فيدل على ان الصغيرة معاقب عليها في الجملة وكذا قوله تعالى لا ينادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها يدل عليه أيضاً فيكونان لآيات الجزء الاخير من الدعوى تأمل (قوله لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي

بعبه يقول الفقير ولكن
هذه المقالة رسالة مني الى
الاذكياء في الانقطار
قال الخياي وقالوا أيضاً
لو اعيد المعدوم الخ كان
استدلال الخصم مبني على
زعم ان إعادة المعدوم بعينه
انما تكون باعادته بجميع
مشخصاته خارجية أو
اعتبارية وعلى فرضه
فالملازمة واستحالة اللازم
بديهيتان فلا مجال لتعهما اما
بداهة الاولى فلان الاتحاد
في جميع الشخصات
لا يكون الا بالاتحاد في
الزمان والمكان أيضاً
فيرتفع التعدد حينئذ بين
البدء والمعاد فيكونان شيئاً
واحداً موجوداً في زمان
واحد في مكان واحد لان
المكان الواحد لا يشغله
جسمان في زمان واحد
فتخلل عدم حيثئذ بين
البدء والمعاد فتخلل بين
الشيء ونفسه وأما بداهة

تبيح الحال وتحقيق اليأس) حتى يقتضي وجودها تحسين الحال الذي هو رفع الدرجة (قوله لكن لا يدل على أنها في حق أهل الكبائر) قيل بل يدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع مطلقاً أو لانها الحل للخلاف فاذا ثبت أصل الشفاعة ثبت المدعى فتدبر وفيه شيء تأمل (قوله قوله ولا يقبل منها شفاعة) في شرح المقاصد الضمير للنفس المهمة العامة (قوله وبشير الى منع الدلالة) وسند المنع جواز كون الكلام لسبب العموم لا لعدم السبب كذا في شرح المقاصد (قوله عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المحتجب الى آخر القول) لان غير المحتجب عن الصغيرة يستحق العذاب ويفر الله تعالى ان شاء عندهم والمحتجب للكثرة ضائر مذكورة عندهم ولا يفيد عدم معنى العفو في حقه تأمل (قوله بالتخفيف ونحوه الخ) فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف بالحديث (قوله بخلاف خلود أهل الكبرة) يعني فيلزم ارادة المعاني المشتركة أو المعنى الحقيقي والمجازي معا قال في شرح المقاصد لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المتقطع فيكون محتملاً على ان في جملة مطلق المكث الطويل نفياً للمجاز والاشتراك فيكون أولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقياً أو مجازياً أهم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتها جميعاً (قوله لاحتمال ان تكون اللام في لنا لتقوية العمل لا للتصدي) لان اسم الفاعل ضعيف في العمل واما الفعل فقوى فيه لا يحتاج الى المقوى (قوله منسوبة الصدق الخ) فيه اشارة الى ان النسبة المفسرة بثبوت شيء لشيء هو مصدر المبني للفعل والافضاء يكون الاثبات لا الثبوت على ما لا يخفى (قوله مع ان التصديق المنطقي يتم الظني بالاتفاق) (١) نقل عنه كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت عليه قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه تجويز النقيض محل كلام (قوله بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل) فيه ان حال الحضور هو حال عدم النوم والفلة وحين عدم الفلة بعدم الذهول بلا شك (قال الشارح لم يطراً عليه ما يضاؤه) فيه ان كون النوم ضد الادراك يستلزم كونه ضد الايمان لان ضد الأعم ضد الأخص (قوله فانه يمكن مجرد التكلم في العزصرة وان لم يظهر على غيره) ثم الخلاف فيما اذا كان قادراً وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالأخرس مؤمن وفاقاً والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقاً لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا أطبقوا على كفر أبي طالب وان كبرت الروافض كذا في شرح المقاصد (قوله في اللغة التصديق الخ) بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال من ان النوم ضد الادراك سلمنا ذلك لكن لا اتحاد لملهما على ما يشمر به قوله عليه السلام تنام عني ولا ينم قاي كما هو رأي الاستاذ (قوله فلا نقل) أي عن المعنى القوي الذي هو التصديق الى سائر مافي القلب والا فقيه نقل عن مطلق التصديق الى التصديق المخصوص كما سيأتي ولا نزاع فيه لان المقصود ليس الا ان الايمان هو التصديق بالامور المخصوصة بالمعنى القوي (قوله والا لكان الخطاب الخ) أي وان كان في لفظ الايمان نقل عن المعنى

الثانية فلان التخلل يتوقف على الطرفين ولا تعدد على ماصر ان قلت التخلل لا يتوقف الا على الطرفين سواء تغاير ابعاض الوجوه أو اتحدت في جميع الوجوه فواجه مافي شرح المواقف في بيان الحلف في هذه الدعوى اذ لا بد للتخلل من طرفين متباينين قلت الشيطان لا يكونان الا متباينين ولو في بعض الوجوه الاعتبارية اذ لو اتحدت في جميع الوجوه لزم اتحادها في الزمان والمكان أيضاً فترفع التعدد حينئذ كما عرفت فتوصيف الطرفين بالتباين ليس للتقيد واذا عرفت ما قررنا فاعرف ان قول الخيالي واجب بمنع استحالة لا يصح الا بعد ادعاء ان اعادة العين بالمشخصات المعبرة في الوجود ومنع

النفوي عند أهل الشرع مع أنه لم يبين في الشرع كونه بمعنى آخر لكان الخطاب بالإيمان مع كثرته في الكتاب والسنة بل كان ذلك أول الواجبات وأساس المشروعات خطايا بما لا يفهم وهو مستلزم لعدم امکان الامتنال به من غير استفسار مع أن من امتثل امتثل من غير استفسار ولا توقف إلى بيان أصلا وإنما وقع الاحتياج لهم إلى بيان ما يجب الإيمان به فبين وقصل بعض التفصيل حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن فتويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال عليه السلام هذا جبريل أنا كم ليعلمكم أمر دينكم ولو كان الإيمان غير التصديق لما كان هذا تعلما وإرشادا بل تليسا واضلا كذا في شرح المقاصد (قوله لا نزاع في أن الإيمان من المنقولات الخ) يعني لا نزاع في أنه نقل في الشرع من مطلق التصديق (١) الذي هو المعنى النفوي للإيمان إلى التصديق بأمور مخصوصة وإنما المقصود أنه تصديق الأمور الخاصة بالمعنى النفوي للإيمان وهو ما يعبر عنه بالفارسية بكرویدن وراست كوي داشتن (٢) وبخلافه التكذيب وينافيه التوقف والتردد (قوله ليس للمعتبر عند الحرامية مجرد اللفظ) يعني أنهم لا يمتنعون أن الإيمان هو التلفظ بهذه الحروف كيفما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على التصديق القاطي أو عليه وعلى الإقرار بالالفاظ كانت واية الحروف كانت من غير أن يجعل التصديق جزءا منه والحاصل أنه اسم للمفيد دون المجموع (قوله إذا دخل في الأوضاع) تعليل لقوله فبطل ما قيل الخ (قوله ومن أضر الإذعان الخ) لادخل له في بيان عدم الاعتبار في حق الأحكام عند عدم المدلول بل يدل على العكس تأمل (قوله على سبيل الحقيقة) فيه أن الحقيقة ليست إلا الالفاظ المستعملة فيها وضع له من حيث هو كذلك فكيف تكفي الامارة المذكورة في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة لو لم يكن المطلق عليه موضوعا له اللفظ (قوله أنه حقيقة في الاقرار) أي مطلقا سواء قام دليل الإيمان أو لم يتم (قوله لانا نقول هذا مذهب الرقلشي والقطان) فذهب الرقاشي بشرط مع الاقرار معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها إيمانا وعند القطان بشرط معه التصديق أيضا حتى صرح بأن الاقرار الحالي عن المعرفة والتصديق لا يكون إيمانا (قوله ولهذا ذكرنا عدم الاستفسار الخ) أي ولو لم يكن مواطاة القلب ليست بشرط عند الكرامية ذكرنا أي الكرامية عدم الاستفسار عما في القلب (قوله هذا رد آخر على الكرامية) يدل عليه قول الشارح فظهر أن ليس حقيقة الإيمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية (قوله لأعلى المصنف وموافقيه) ممن ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق والاقرار معا (قوله وأما عطف الجزء الخ) لكن عطف التفسير وأورد كما في قوله تعالى أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة على ما قيل (قوله وكفى بالظاهر حجة) يعني أن العطف بظاهره يقتضي المغايرة فيجب العمل به ما لم يرد عليه قائم البرهان كإثر الظواهر (قوله لأن جزء الشرط شرط الخ) يعني لو كان المشروط داخلا في الشرط يلزم أن يكون جزء الشرط

(١) أي ماصدق عليه التصديق بالمعنى النفوي (منه)

(٢) هذا إذا أضيفت إلى التكلم لا إلى الحاكم وإذا أضيفت إلى الحاكم يعبر عنه براست داشتن

وحق داشتن (منه)

كون الوقت منها وكأنه لا حظه في هذا الجواب ولم يصرح به اكتفاء بسبقه وحاصل جوابه منع الاستحالة مستندا بمنع الملازمة وتقريره لا نسلم الاستحالة كيف واللازم ليس يخلل عدم بين الشيء ونفسه في التحقيق بل اللازم في التحقيق يخلل عدم بين زمان الوجود وقد عرفت أن منع الملازمة لا يتم إلا بدعاها أن إعادة العين ليس كما يترجمه المستدل بل ذلك بإعادة الشخصات المعبرة في الوجود فوجب أن يلاحظ هذا في سند منع الملازمة وعلى تلك الملاحظة يجوز كون زمان المعاد غير زمان المبدأ فيكون يخلل عدم حينئذ بين زمان الوجود واعلم أن الظاهر في مثل هذا المقام منع الملازمة بل قال الحياطي وقد يجاب

وجزه الشرط شرط أيضاً فيلزم أن يكون الشروط شرطاً لنفسه وهو ممتنع وأيضاً فلا أقبل من أن يلزم توقف الشيء على نفسه (قوله كما هو مذهب الجاثين) نقل عنه أن الجاثين هما أبو علي الجاثي وابنه أبو هاشم فهو من قبيل التغليب كعمر بن لابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما (قوله وأما جعل التكليف الح) أي أما جعل التكليف بالإيمان تكليفاً بالنظر الموجب له في توجيه كون الإيمان التصديق الذي هو من التكييفات النفسانية أو الانفصال مكلفاً به فهو عدول عن ظاهر قولهم الح لأن ظاهره التكليف بنفس الإيمان أو بحصيله وجعل التكليف بالإيمان باعتبار التحصيل أيضاً عدول عن الظاهر إذ معنى وجوب المعرفة حينئذ وجوب تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا حصلوا الإيمان والتصديق لا صدقوا وكونوا مؤمنين مصدقين لكن لا يثبت ذلك المدول تأمل (قوله والحق أن النظري مقدور) أي فلا تكلف في كونه مكلفاً به ومكتسباً ولو بالواسطة وبحسب التحصيل تأمل (قوله ولهذا قد يمتد نقضه) يعني لو لم يكن مقدوراً بل اضطرارياً لما اعتقد نقضه أصلاً ثم الظاهر أن الضمير راجع إلى النظري وظاهر أن المعتد المعلوم لا العلم والمراد من النظري هو العلم النظري لا المعلوم فالأولى أن يقال قد يمتد نقض متعته (قوله وليس يختار عند الشارح) قال في شرح المقاصد أن ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بإيمان يدل على أن تصديق الملائكة بما أتى عليهم والأنبياء بما أوحى إليهم والتصديقين باسمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وإن من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف بتحصيل ذلك اختياراً بل صرح هذا القائل بأن العلم بالنبوة الحاصل من المعجزة حدسي ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم إليه التصديق الاختياري للمأمور به وكل هذا موضع تأمل انتهى (قوله فتأمل) لعل وجهه أن الخضوع والافتقار ليس نفس التصديق إذ التصديق هو العلم المشروط بالخضوع والافتقار على ما مر فلا يكونان مترادفين (قوله وإنما قلنا كذلك) أي إنما قدرنا أحداً من المؤمنين مستثنى منه كثرة الكفار فيها وأهل بيت مستثنى لكثرة البيوت فيها فلم يفضل كذلك يلزم الكذب لله تعالى عن ذلك علواً كبيراً ولو قدر هكذا فوجدنا في قرية لوط بيتاً من المؤمنين إلا بيتاً واحداً من المسلمين لم يلائم كلمة من البيانية إلا بتأويل راجع إلى المعنى الأول مع عدم ملائمة كلمة من تأمل عن استبصار (قوله فيحتل) أن يكون الإسلام اعم (قد عرفت أن الاعتراض على الاستدلال الأول باحتمال كونه أخص (قوله وهو أعم من الترادف) كما يدل عليه قوله لأن الإسلام هو الخضوع الح والتساوي كما يدل عليه التأييد بالآية على تقدير تمامه (قوله أي فيما أرسل) فسر به ليعم الأخبار الأمر والنهي أيضاً (قوله فيبينهما) تفابير ظاهر أي بحسب المفهوم وأن لم يتفابير المعنى عند عدم الأنكسار (قوله والأولى أن يقال الح) حاصله أن الآية صريحة في تحقق قولهم أسلمنا بدون الإيمان لافي تحقق الإسلام بدونه لأن قولهم أسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله وجه الأولوية أن في الجواب الأول أثبت أن معنى الإسلام مغاير للإيمان بخلاف الثاني (قوله معارضة في المقدمة) وهي قوله الإسلام هو الخضوع والافتقار للالوهية (قوله والتصديق لا يستلزم الأعمال) نقل عنه يرشدك إليه قوله رحمه الله لا التصديق القلب (قوله لا آمن من أن يشوبه الح) أي عند ملاحظة تفاصيل الأوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات

تجوز التميز في الوقتين الح وهذا منع للاستحالة أيضاً لكن مع تسامح أن تحلل عدم بين الحاصلين في الزمانين لا بين الزمانين وتجاوز تفابير الحاصلين تفابير اعتباراً وأن اتحاداً ذاتاً وشخصاً وهنا بحث وهو أن العوارض الغير المشخصة ما هي والذي انتهى إليه فكر الفقير أن كل جزئي انصف به جزئي آخر فهو عارض شخص كـ واد زيد وقيامه ومقارنته بزمان ومكان إلى غير ذلك والمعنى السكلي الذي تضمنه العارض الشخص هو وهو مطلق السواد اعم من سواد زيد وعمرو وحجر وشجر وكذا القيام والمقارنة بالزمان سواء كان قيام زيد أو قيام عمرو وسواء كانت المقارنة

كذا في شرح المقاصد (قوله لمن علم الله تعالى انه الخ) أي سعادة من علم الله تعالى ﴿ قال الشارح ﴾
 ليزجها عليهم فيما قصرت عنه عقولهم الخ ﴿ اشارة الى دفع شبهة البراهمة تقريرها على ما في شرح المقاصد ﴾
 ان ما جاء به النبي عليه السلام اما ان يكون موافقاً للعقل حسناً عند فقيه وفيل وان لم يكن نبياً
 أو مخالفاً قبيحاً عند فيرد ويترك وان جاء به النبي عليه السلام أولاً يكون حسناً عند ولا قبيحاً
 فيعمل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يمارض منجز الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط وتقرير
 الجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بممرته فيعاضده النبي عليه السلام ويؤكد به منزلة الادلة العقلية
 على مدلول واحد وقد لا يستقل فدل عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه
 النبي عليه السلام أو يدفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسناً يجب فعله أو
 قبيحاً يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقابل ومفض الى اختلال
 النظام وان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها ﴿ قال الشارح ﴾ وليس بممتنع ﴿ قال ﴾
 في شرح المقاصد المذكورون للنسوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج
 اليها كابرهمه جمع من الهدى أصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار
 الباري تعالى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر وزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك
 على افعاله وأقواله كالمصربين على الخلافة وعدم المبالة ونفي التكاليف ودلالة المعجزات وهؤلاء آحاد
 وأوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة تأمل (١) (قوله احترازاً عن مثل نطق الجماد)
 أي عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد قطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي
 فعل من أفعال الله تعالى أو قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق وقال بعض الاصحاب هي امر يقصد
 به اظهار صدق من ادعى الرسالة كذا في شرح المقاصد (قوله في شاهد دعواه) أي فيما جعله شاهداً
 لدعواه ومعجزاً لفيذه عن الايمان بمثل ما ابداه قول تحديث فلانا اذا بارئته في الفعل ونازعه
 للغبلة وتحديث القراء اي اقرأ وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من
 شخص وهو ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدي
 كذا في شرح المقاصد (قوله وعدم الطعن) المراد بالشرائط هنا شرائط قبول الحديث والعمل
 به لا شرائط الراوي ولهذا عد عدم الطعن منها مع ان احد نوعي الطعن ما يلحق الحديث من قبل
 غير روايته وظاهره ان ليس من شرط الراوي بل من شرط العمل بالحديث وأما شرائط الراوي
 المذكورة في كتب الاصول فالاربعة الاول فليتأمل واعلم ان العقل هو نور يبصر به القلب المطلوب
 بعد انتباه ادراك الحواس بمقابلة توفيق الله تعالى وعلامته تظهر فيما يأتي به ويذره والمعتبر هنا كماله
 وهو مقدر بالبلوغ والضبط هو سماع الكلام حق السماع وفهم معناه وحفظ لفظه والثبت عليه
 مع المراقبة الى حين الاداء وكما له ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية والمدالة هي الاستقامة
 وهي الانزجار عن محظورات دينية والمعتبر هنا ما لا يؤدي الى الجرح وهو رجحان جهة الدين
 وجهة العقل على دواعي الهوى والشهوة والاسلام هو الاقرار والتصديق بالله تعالى كما هو باسائه
 وصفاته وقبول احكامه وشرائعه والمعتبر فيه البيان بطريق الاجمال بان يصدق بكل ما أتى به النبي

(١) وجه التأمل ان بين كلامي الشارح مخالفة (منه)

بالزمان مقارنة زيد مقارنة
 عمرو وانما يمكن هذا المعنى
 الكلبي مشخصاً لاشراكه
 بين الاشخاص وعدم
 اختصاصه بشخص واذا
 قرر هذا فاعلم ان التميز
 بالعارض الغير المشخص
 انما يكون ببدله وهو يستلزم
 تبدل العارض المشخص
 لان انتفاء العام يستلزم
 انتفاء الخاص ووجوده
 يستلزم وجود خاص ما
 اذ لا وجود للامام الا في
 ضمن الخاص فهذا السند
 باطل في حد ذاته اذ لا
 يمكن التميز بالعوارض
 الغير المشخصة مع بقاء
 الشخصيات بينها ﴿ قال ﴾
 الخياي وأيضاً لو تم الخ ﴿
 نقض اجمالي باجراء
 خلاصة الدليل لان الدليل
 تخلل العدم وهذا تخلل
 الزمان ومدار الاستحالة
 هو التخلل مطلقاً وهنا
 جواب آخر غير ما يجب

عليه السلام ثم الطعن الذي يلحق الحديث نوعان ما يباحقه من قبل راويه وما يلحقه من قبل غيره
والاول على اربعة اوجه الاول ما انكره صريحاً والثاني ما يعمل بخلافه قبل الرواية أو بعدها
أو لم يعرف تاريخه ونالها ان يعين بعض ما احتمله الحديث تأويلاً أو تخصيصاً واربعا ان يمتنع عن
العمل بالحديث فالوجه الاول يشترط عدمه في الاشبه والوجه الثاني يشترط عدمه اذا كان بعد الرواية
والوجه الثالث لا يشترط عدمه والوجه الرابع يشترط عدمه لان ترك العمل بالحديث بمنزلة العمل
بخلافه بعد الرواية والتوغل الثاني من الطعن وهو ما يلحقه من قبل غير راويه فلما ان يكون من
الصعابة أو من أئمة الحديث اذ لا اعتبار لطعن غيرها والاول اما ان لا يكون من جنس ما يحتمل
الحفاء على الطاعن أو يكون الاول يشترط عدمه دون الثاني والثاني أي الطعن من أئمة الحديث
اما ان يكون مهماً أو مفسراً بسبب الجرح الاول لا يشترط عدمه والثاني يشترط عدمه ان كان
مفسراً بما هو جرح شرعاً متفق عليه والطاعن من أهل النصيحة لامن أهل العداوة والمعصية
وما ليس بطعن شرعاً مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار
من فروع الفقه وامثال ذلك كذا قرر في بعض كتب الاصول (قوله فلا يدخل تحت التصديق
الح) فان المجزأة ان دلت على صدقه فقيماً هو متذكر له وعامد اليه وأما ما كان من النسيان وثلاث
السان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقص لدلائلها كذا في شرح المواقيف
(قوله ويرد عليه ان الفساد في الظهور الح) يعني انا لا نسلم ان صدور الكبيرة يؤدي الى الذفرة
المذكورة وانما يؤدي اليها ظهورها وكلامنا في الصدور دون الظهور (قوله القاء النفس في
التهلكة) وقد نهى عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة (قوله وقت الدعوة) للضعف
بسبب قلة الموافقين أو عدمهم وكثرة المخالفين (قوله بطريق صرف النسبة الى غيرهم) كما في قوله
تعالى في حق آدم وحواء عليهما السلام جعلنا لهما شركاء فيما آتاهما أي جعلنا أولادها له شركاء
بدليل قوله تعالى تعالى الله عما يشركون ويمكن ان يكون المراد بالصرف عن الظاهر ما يقابل الحمل
على ترك الاول وكونه قبل البعثة كذا قيل (قوله بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل) بمعنى
انهم معصومون عن غير ما قل عنهم (قوله لجواز ان تكون الخبرية بحسب سهولة الح) قيل ان اضافة
الخبر الى الامة يشعر بالخيرية أي بحقيقة كون خبرتهم من حيث كونهم امة له عليه السلام فلا يرد المنع
المذكور وفيه انه توجيه آخر غير التوجيه الذي في الشرح تأمل (قوله اذ الاصل في الاستثناء هو
الاتصال) أي دون الانقطاع (قوله وقد يجاب بان امر الاعلى الح) يعني يجوز ان
تكون الجن مأمورين مع الملائكة لكن استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر
مأمورون بالتدليل لاحد علم ان الاصاغر أيضاً مأمورون به والضمير في فسجدوا للقبيلين كانه قال
فسجدوا للمأمورين بالسجود الا ابليس لعنة الله عليه (قوله بان المراد رؤيا هزيمة الكفار) وقوله
رؤيا انه سيدخل مكة جواب عن تسليم كون الرؤيا الرؤيا النومية وما في الشرح منع ان الرؤيا الرؤيا النومية
مستداه يجوز ان يكون المراد الرؤيا بالعين قال في الكشف لعل الله تعالى اراه مصارعهم في منامه
فقد كان يقول حين ورد ماء بدر والله لكأنني انظر الى مصارع القوم وهو يومئذ الى الارض ويقول
هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فتسامت قريش بما أوحى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

به الحشي وان المدعى غير
متخلف لان بقاء شخص ما
زماناً ممتنع لان الوقت
من الشخصات الخارجية
في زعم الخصم وان كان كل
منها باطلاً كما سبق وكان
الحشي لما أسلف الاشارة
اليه لم يلتفت الى دفع
ذلك الجواب الآخر
وقال الشارح لان مرادنا
ان الله تعالى يجمع الاجزاء
الاصلية الح) يريد ان
صغرى الخصم متنوعة
وسنده تحرير الحشر وتقرير
دليل الخصم ان الحشر
الجسماني اعاده المعلوم بعينه
وهو ممتنع وتقرير المنع انا
لا نسلم الصغرى كيف
ومعنى الحشر جمع الاجزاء
الاصلية واعادة الروح اليها
فليس هنا أصل الاعادة
فضلاً عن ان يكون بعينه
لان الاجزاء الاصلية
والروح لم يندم شي منها
بل انفصل الروح عن

من أمر بدر وما أرى في منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون ويستسخرون ويستعجلون به استهزاء ومعنى الآية ان الآيات انما ترسل بها تخويفاً للعباد وهؤلاء قد خوفوا بعذاب الدنيا وهو القتل يوم بدر فكان ما أرى في منامك بعد الوحي اليك الا فتنة لهم حيث اتخذوه سخرياً وخففوا بعذاب الآخرة فما أثربهم (قوله وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين) هذا أيضاً منع ان المراد بالرؤيا الرؤيا النومية ويصلح جواباً عن الآية ورواية معاوية فالانسب تقديمه على ما اخره عنه وفي الكشف حيث قالوا له املها رؤيا رأيتها وخیال خيل اليك استبعاداً منهم كما سمي اشياء باسميها عند الكفرة نحو قوله تعالى ابن شركاني فراغ الى آلهتهم ذق انك انت العزيز الكريم وقيل رأى في المنام ان ولد الحاكم يتداول منبره كما يتداول الصبيان الكرة (قوله بلا دعوى النبوة) اشارة الى اختيار مذهب من ذهب الى امتناع كون الكرامة المعجزة على قصد الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعترض بخوارق العادات لم يحجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية فان للمجوزين ثلاثة مذاهب احدها هذا وثانيها انه يتمتع كونها بقصد واختيار من الولي وثالثها امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة للنبي عليه السلام كافتراق البحر وانقلاب العصاحية واحياء الموتى قالوا بهذه الجهات تمتاز عن المعجزة وقال الامام هذه الطرق غير سديدة وانما المرضى عندنا تجوز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات لخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدواً لله تعالى لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة كذا في شرح المقاصد قال الشارح اكثر من ان تحصى (يرد عليه ان ما يمد من لا يكون مفضلاً عليه اذ ليس مشاركاً لما قبله في اصل الفعل اعني الكثرة واجاب الشارح عنه في شرح المفتاح بان كفة من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفصيل أي تباعد في الكثرة من الاحصاء ورد الشريف قدس سره بان من اذا لم تكن تفضيلية فقد استعمل فعل التفضيل بدون الاشياء الثلاثة فلا شك ان التفضيل مراد فالمعنى اكثر مما يمكن ان يحصى الا انه توسع في العبارة اعتماداً على ظهور المراد قيل ويمكن ان يوجه جواب الشارح أيضاً بان من التفضيلية محذوفة كما في قوله تعالى يعلم السر واخفى والمعنى اكثر من خلافها وفيه انه لا خفاء في ان امثال الكرامات المذكورة ليست باكثر من خلافها بل الامر بالمعكس بل يجوز ان يكون استعمال مثل هذا الكلام فيما يكون الخلاف مما لا كثرة فيه فحينئذ لا يكون للتفضيل معنى اذ لا يتصور الا اذا كان المفضل والمفضل عليه مشتركين في اصل الفعل ويكون ازيد في المفضل مما في المفضل عليه وقد يؤول بجذف المضاف أي من ذي ان يكثر أي من امر ذي كثرة كذا قرره الشارح في شرح المفتاح أيضاً وعليك بالنقل (قوله قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس الخ) أي قال عليه السلام لابي الدرداء رضى الله عنه حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشى امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس الحديث كذا في شرح المقاصد (قوله ومثل هذا السوق لا تباث افضلية المذكور) وهو ابو بكر رضى الله عنه وان كان ظاهره في افضلية غير المذكور وذا يكون بالمساواة أيضاً ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا ثبت افضلية احدهما ثبتت افضلية الآخر (قوله ينبغي ان يخص النبي عليه السلام) يمكن ان يراد بالبشر غير الانبياء بناء على التبادر من لفظ البشر وأما تفضيله على سائر الامم فعلوم

البدن وبقي موجوداً
وتفرقت اجزاء البدن
وبقيت موجودة وقول
الشارح سواء سمي ذلك
اعادة المعدوم بعينه أو لم
يسم معناه ان لم يسم
فالعصرى ممنوعة وان سمي
فالكبرى ممنوعة وهو
واضح حينئذ لان دليلهم
الذي نقله الخياي لا يجري
على جميع الاجزاء الاصلية
وضم الروح اليها وان
سمى المعدوم بعينه لكن
هنا إشكال لان تلك
التسمية كيف يمكن حتى
فرض وقوعها ولعل مدار
امكانها ان النصوص دلت
على ان تلك الاجزاء يعاد
اليها من عوارضها ما يميزها
عن غيرها حتى ان الانسان
يعرف والديه وولده واخيه
وصاحبه يدل عليه قوله
تعالى (يوم يفر المرء من
أخيه وامه وأبيه) الآية
فجمعوا الاجزاء والعوارض

من كون امة محمد عليه السلام خير الامم أو يراد بالعبدية الغير الزمانية ويراد بالنبي عليه السلام
الجنس وبضمير المتكلم مع الغير المؤمنون من جميع الامم وان كان غير ظاهر من العبارة تأمل
(قوله بقوا عن طاعته) ضمن بفي معنى الخروج قعداء وعن والمعنى بقوا عليه خارجين عن طاعته
أو خرجوا عن طاعته باغين عليه لان الفعل في صورة التضمن يستعمل في معناه الحقيقي والمعنى
الآخر يكون مراداً بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته والمذكور قد يجعل اصلاً
والمحذوف حالاً وقد يعكس والاول أولى وأرجح اذ لا شك ان المتضمن جعل كانه في ضمن المتضمن
فيه فجعله تبعاً للمذكور أولى من عكسه واما ما قيل من ان ذكر صلة المتروك يدل على انه المقصود
فيرد عليه ان ذلك انما يدل على ان المتروك مراد في الجملة والا لم يكن مراداً أصلاً كذا في كشف
الكشاف (قوله فان وجوب المعرفة الخ) فيه انه لم لا يجوز ان يكون معنى الحديث من مات ولم
يعرف امام زمانه ان وجد في زمانه امام (قوله لما خلا الزمان عن الامام) أي ظاهر قاهر جامع
لشروط الامامة قانع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيد الاحكام واللازم ظاهر
الاستثناء فكذا المزوم (قوله لان ترك الواجب معصية) يعني ان المراد بقول الشارح فعلى ما ذكره الخ
يراد المعارضة على دليل وجوب نصب الامام وحاصله انه لو وجب لزوم ان تعصي الاممة كلها
واللازم باطل فالمزوم مثله اما الملازمة فلانهم على هذا كانوا قد تركوا الواجب وترك الواجب
معصية واما بطلان اللازم فلان المعصية ضلالة والاممة لا تجتمع على الضلالة (قوله فلا اشكال
أصلاً) أي لا قبل الخلفاء العباسية ولا بعدهم على ان مقتضى قوله عليه السلام من مات ولم يعرف
امام زمانه الحديث عصيان من كان في زمانه امام ولم يعرفه لاعتصان كل الاممة (قوله ان ما لها
وغايتها ذلك) حاصله انه تعريف بالغاية ولا يخفى ان في عبارته بعداً عنه حيث قال وحقيقة
المعصية ذلك وقيل الظاهر ان المعصية كالشجاعة مثلاً تطلق على مبدأ الآثام وعليها أيضاً والمعرف
في هذا الشرح هو المعنى الثاني دون الاول والمذكور في شرح المقاصد هو الاول وفيه ان
المناسب هنا حينئذ ذكر ما في شرح المقاصد لانه انما يتم الكلام به وأما ما في هذا الشرح فلانفع
له في تمام الكلام بل له ضرر على ما عرفت تأمل (قوله ثم ان الظلم المطلق الخ) يعني ان الوارد
في الآية الظلم المطلق وهو أخص من المعصية لان الظلم هو التعدي على الغير والمعصية أعم منه
ومن التعدي على النفس والمراد ان الظلم اذا ذكر مطلقاً يكون المراد التعدي على الغير وفي الآية
ذكر مطلقاً والا فالتعدي على النفس أيضاً ظلم على النفس تأمل فانه محل تأمل (قوله والقدرح في الخلفاء
الراشدين) مع القطع بانه ليس للبحث عن أحوالهم واستجفائهم وأفضليتهم كثير تعلق بافصال
المسكفين وقوله وأدرجت في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن أحوال الصانع والنبوة
والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في أمر الدين والدنيا
خلافة من النبي عليه السلام وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في
بعض التواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائباً عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام كذا في شرح
المقاصد (قوله فالضمير لاحدهم) أي ما بلغ نصف ما ينال أحدهم وقوله فالضمير للمد أي ما بلغ
نصف مد أحدهم وحاصل معنى الحديث انه لا ينال أحدكم بائناً مثل أحد ذهاباً من الفضيلة

المميزة يسمى معاداً لان
ذلك المجموع قد انعدم
بانعدام بعض أجزائه وهو
العوارض المميزة فتأمل
وقد يتساع في تسمية
العينية فيقال للرجل
الاحمر في الامس وقد
زالت حرته اليسوم ان
هذا الرجل هو الرجل
الذي رأيناه بالامس وبالجملة
ان معنى العينية مطابقة
شيء لا خرف في مادته وجميع
عوارضه وقد يطلق مجازاً
على مطابقة شيء لا آخر
في مادته وعوارضه المميزة
عن الاغيار سواء طابقه
في جميع العوارض أو لا
قال الحيايى ذهب البعض
الخ إلى الفرض من نقله
ان هذا يرد على جواب
الشارح ابطالا لسنده
الذي استند به في منع
الصغرى القائلة بان الخسر
اعادة المدوم بعينه وأقول
ولو سلم هذا الابطال

والاجر ما ينال أحدهم باتفاق مد طعام أو نصفه لما يقارنه من مزيد الاخلاص لصدق النية
وكال النفس قال الطيبي ويمكن ان يقال ان أفضليتهم بحسب أفضلية آفاقهم وعظم موقعه (قوله
عين الحجة المتعلقة بي) ومثل هذا المعنى أحد محتلي قوله عليه السلام ومن آذاهم فقد آذاني
الحديث وتفسير الاسلوب حينئذ للتفنن في العبارة والمحتمل الثاني ان آذاهم سبب لا يذاني على عكس
قوله فبحي أحبهم فيفضي أنفسهم وللإشارة الى هذا غير الاسلوب قال الطيبي رحمه الله في معنى الحديث
أي بسبب حبه أي أي أحبهم أي فأنما أحبهم لأنه يحبني وأبغضهم لأنه يبغضني والعباد بالله وعلى كلا
المعنيين فالحب والبغض في قوله عليه السلام فبحي فيفضي مصدر ان مضافان الى المفعول به (قوله
يدل على انه المناط) أي على ان الوصف هو المناط والعلة لذلك اللعن كما هو في أهل الجاهلية
(قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد) ان شئت زيادة الايضاح فنقول اللفظ اما ان يظهر منه
المراد أولا فان ظهر فاما ان يقبل النسخ أولا والثاني المحكم والاول اما ان يحتل التأويل أولا
والثاني المفسر والاول اما ان ينساق لاجل ذلك المراد أولا والاول النص والثاني الظاهر وان
خفي منه المراد فاما ان يخفى لعارض أو لنفسه والاول الخفي والثاني اما ان يدرك أولا والثاني المتشابه
والاول اما ان يدرك عقلا أو نقلا والاول المشكل والثاني الجمل فعمل بذلك أن المحكم لفظ ظهر منه
المراد ولم يحتل النسخ ولا التأويل والمفسر لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ دون التأويل
والنص لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ والتأويل وسبق لاجل ذلك المراد والظاهر لفظ ظهر
منه المراد واحتمل النسخ والتأويل ولم يسبق لاجل ذلك المراد والخفي لفظ خفي منه المراد لعارض
والمشكل لفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك عقلا والجمل لفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك نقلا
والمتشابه لفظ خفي منه المراد لنفسه ولم يدرك أصلا فهذه هي اقسام النظم بحسب ظهور المراد منه
وخفائه فاعرفها ولا وجود للمتشابه على مذهب القائلين بالتأويل وأما على مذهب أهل الوقف
فهى كثيرة (قوله وقس عليه قوله آمن) أي على تقدير كون الجازم آمنا (قوله فلا احتياج
الى الجمع الخ) أي الذي استشكله الشارح (قوله لعدم اتحاد القائل) اذ القائل بعدم تكفير أحد
من أهل القبلة الشيخ الأشعري وبعض مناصبه وهو أكثر أصحابه وبه يشعر ما قاله الشافعي رحمه
الله لا ارد شهادة كل من أهل الأهواء الا الخطائية لاستحلالهم الكذب وفي المتن عن أبي حنيفة
رحمه الله انه لم يكفر أحدا من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء والقائل بتكفير من قال بخلق
القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او غير ذلك البعض الآخر من المعتزلة وهو قدماؤهم
وقال ابو اسحق نكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختيار الامام الرازي ان لا يكفر أحد من أهل
القبلة (قوله لجواز ان يكون اخبار الخ) قيل لا يخفى ان مثل هذه المناقشة تجري في اجابة المؤمنين
لكن لما كانت الادلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر في المناقشة واما اجابة المؤمنين
فلا تعارض في ادلتها فلا ضرورة في اجراء المناقشة فيها تأمل (قوله وبه يحصل التوفيق بين الآية
والحديث) الآية قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال أي في ضياع لانفعة فيه لانهم ان
دعوا الله لم يجب وان دعوا الآلهة لم تستطع اجابتهم كذا في الكشاف والحديث ما روى ان
دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب وتقديم الجار والجورور المفيد للتخصيص بشكل التوفيق

وسلنا ان الحشر اعادة
المعدوم بعينه اذ لا ندعي
ان الله تعالى يبيد جميع
العوارض المشخصة للاجزاء
الاصلية فلا يفيد الادلة
الثقلية **قال الحياي فان**
قيل يحتمل أن يتولد الخ
حاصله انتقال الى معارضة
أخرى بمادة أخرى
وتقريرها ان دعوى
وجود حشر جميع
النفوس البشرية غير صحيح
اذ يحتمل ان يؤكل الانسان
ويصير جزءا من الاكل
ويتولد من ذلك الجزء
نطفة يتولد منها شخص
آخر وحشر ذلك المأكول
محال لمثل الدليل المذكور
في الشرح مع تفسير ما
قائل وحاصل الجواب انه
يجوز ان يحفظ الله الاجزاء
الاصلية من المأكول من
ان يصير جزءا من بدن
آخر ويجوز ان يجعله
جزءا منه لكن مفضله من

بجمل الكفر في الحديث على كفران النعمة كما مر (قوله بالغنم لصاحب الحرث) وقد استوت قيمتها أى قيمة الغنم فكانت على قدر النقصان في الحرث كذا في كشف المنار (قوله وهو ان يدفع الحرث) هذا كان في شربتهم واما في شربتنا فلا ضمان عندنا بالليل او بالنهار الا ان يكون مع البهيمة سائق او قائد وعند الشافعى رحمه الله يجب الضمان بالليل وقال الحصص انما ضمنوا لانهم ارسلوها (قوله كما يشعر به قوله غير هذا ارفق) كانه قال هذا حق وغيره احق وايضا يفهم من قوله تعالى وكلا آتيناه حكما وعلمنا اصابتها في فصل الخصومات والعلم بامر الدين وفي كشف المنار ان تخصيص سليمان عليه السلام بفهم القضية يقتضى ان يكون الآخر خطأ اذ لو ترك الافضل لما حل لسليمان عليه السلام الاعتراض على داود عليه السلام لان الاقتداء والاعتراض على رأى من هو اكبر لا يصح فكيف على الاب النبي عليه السلام فليتأمل وفيه ايضا قال مجاهد كان هذا صلحا وما فعله داود عليه السلام كان حكما والصلح خير وحينئذ لم يظهر كونه من عمل البحث (قوله اعترض عليه بان الاجماع) أى الاجماع على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير في الحكم الغير الاجتهادى (قوله فاما ان الخ) يعنى ان ظاهر الآية يتنافى الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فلا يد من تأويلها على وجه تندفع به المناقاة فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم السلام ويكون معنى الآية ان الله تعالى اصطفى آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء منهم على العالمين واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المعنى ان الله اصطفى آل ابراهيم وآل عمران انبياءهم وعامتهم على العالمين سوى رسل الملائكة وقوله فاما واما لانحصار العام القابل للخصوص في هذه الآية في هذين المفسرين لكن الثانى اولى لما ذكرنا ولما كان هذا الاحتمال اولى اردف الشارح

هذا الوجه بقوله ولا خفاء (قوله كنزع الخف) وهذا غير معقول لاحتمال عروض شيء

لا يحوجه الى النزغ مثل وجدان المركب (قوله صفات فاضلة الخ) مثل الاخلاص

الذى به القوام والنظام واليقين الذى هو الاساس والتقوى التى هى الثمرة ولا

شك ان هذه الصفات فيهم اقوى واقوم لان طريقهم البيان لا البيان والمشاهدة

لا المراسلة كذا في شرح المقاصد وعن جابر رضى الله عنه ان النبي

عليه السلام قال لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام وذريته قالت

الملائكة يارب خلقتهم يا كلون ويشربون ويتكلمون

وبركون فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة قال لا اجعل

من خلقته بيدي ونفخت فيه من روحي كن قلت

له كن فكان رواه البيهقى في شعب الايمان

من المشكاة وفي هذا الحديث دلالة

على تفضيل البشر على الملائكة

وصلى الله على سيدنا محمد

وآله آمين

تم

ان يصير نكتة يتولد منها شخص آخر وقول الخياي والفساد في الوقوع لافى الجواز جواب سؤال مقدر تقريره ان هذا الجواز لا يدفع الاحتمال المذكور وتقرير الجواب ان الاحتمال المذكور لا يضرنا ما لم يقطع به لانه ذكره في مقام المعارضة ولا يفيد فيها الا القطع ولا قاطع به لما ذكرنا من الاحتمال بقول البائس الفقير محمد المرعشي الملقب بساجقلى زاده واكرمه الله بالفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة هذا آخر ما يسر لي من التمشية والحمد لله الذي بزمته وجلاله ثم الصالحات وسبحان ربنا رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامى وعلى آله وصحبه وسلم آمين

حاشية المحقق مولانا عصام الدين (المتوفي سنة ٩٤٣) على شرح
سعد الدين التفتازاني (المتوفي سنة ٧٩١) على العقائد
النسفية تأليف نجم الدين أبي حفص عمر
ابن محمد النسفي المتوفي سنة ٥٣٧

قال في كشف الظنون وهي حاشية تامة لطيفة العبارة * دقيقة الاشارة *
كما هو ذاب المحشي في مؤلفاته اكبر ضخما من حاشية الحياي

وقد حاشينا هامشها بحاشيتين عليها من أحسن الحواشي اخداها للعلامة مولانا
ولي الدين (المتوفي سنة ١١١٩) رحمه الله تعالى وثانيها للعلامة
المحقق السيد محمد بن حميد الكفوي المتوفي سنة ١١٧٥
قال في كشف الظنون هي حاشية مبسطة
جمع فيها اكثر الحواشي والشروح

﴿ تنبيه ﴾

قد وضعنا حاشية المعاصم في الصلب وحاشيه ولي الدين
في أول الهامش وتليها في الهامش أيضاً حاشية
الكفوي مفصولتين بمجدول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام * باوضح سبيل هو دين الاسلام * وأرجح دليل هو خير الانام * بل هو أفضل الرسل الكرام * صاحب معجزة باقية على صفحة الايام * هي أفضل كتاب وأفضل خطاب وأفصح كلام * محمد النبي الامي عليه التحية والسلام * صلى الله تعالى عليه وعلى آله العظام * خير آل آل اليهم أحكام الشرائع والاحكام * وعلى محبة الذين محبهم الدين على أبلغ نظام * وحفظوا قواعد العقائد عن الانتلام (وبعد) فيقول العبد المتوسل الى الله المبين * القوي الخمين * ابراهيم بن محمد بن عربشاه الاسفرايني عصام الدين * هذه فوائد بل موائد * قربت بها من أراد أن يطالع شرح العقائد * ويجمع زوائد عوائد هي أتم الزوائد * وهي التي تقود الى تدقيق النظر وتحديد البصر نعم القائد * ولشوارد أ بكر الفكر حبذا الصائد * جمعت صراح العقليات * المطابقة لصحاح النقليات * فيها عوائد لمن اعتاد الارتداع عن الخياليات والوهميات * وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقائد عقله الوافي بالاتصال بالمبدأ الفياض * وذهنه الصافي عن كدر الاهمال بالاعتمال والارتياض * وكأنه شربه من أنهار خمسة صافية ليس لها سادي ولا ركب لتحصيل نفائس الآراء وفرائد المعاني الاجمرا بادي * قايك وهذه المائة الشريفة الموضوعة للسكرام * لو لم تصف أنهارك عن قذى الاوهام * ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح اسهارك المنورة للظلام * ولم يتسخر وهمك لعقلك وفهمك بجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام * فان للسلام هناك درجات أخرى * بل هو أخرى بان ينلو شاهده سبحانه الذي أسرى * اللهم كما أنصمت آدم * وكما أسست أقم * قانا اسنا الا المظاهر * وليس عنا ما يسند البناء في الظاهر * انصرنا يا ناصر وأعطنا أوفر من كل وافر * وكما أدخلتنا في الدنيا مسافراً أخرجنا عنها كالسافر (قوله بسم الله الرحمن الرحيم) متبركا ببركاته (قوله الحمد لله) اقتداء بكتاب الله عز وجل وبعض سوره وعملا بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء في رواية كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أي قليل البركة وفي أخرى كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وعملا بما شاع بين أئمة ذوي قدر في غاية الارتفاع وما يتوهم من أنه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافي الابتدائين بأمرين فيندفع بأن التافي بين الابتدائين الحقيقيين

(حاشية المحقق ولي الدين)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(قوله ليس لها سادي) أي سادس فقلت السين ياء (قوله قانا اسنا الا المظاهر الخ) هذا رمز الى مسألة وحدة الوجود التي أظهرها الشيخ محي الدين العربي وتبعه الشيخ صدر الدين القنوي والمحقق الفناري والسيد الشريف والدواني والجامي والمراقى وغيرهم من الفضلاء المحققين حتى الفوائها رسائل مستقلة وخالقهم فيها أهل الظاهر من المتكلمين مثل المحقق التفتازاني وغيرهم وبعض الصوفيين وهذا المقام لا يسع تفصيلها

(قوله ثابت لها) أي البسمة والحمدلة (قوله لا بما اشتهر) فيرد على الخيالي وغيره (قوله وقد يؤول) المأول الخيالي وغيره (قوله ومن قال) قائله المحشى الخيالي (قوله وقد يجاب) أي عن السؤال بقوله فان قلت الى آخره (قوله يقال في وصفه) أي في وصف الشارح قائله الخيالي في هامش الحاشية

(حاشية العلامة الكفوي) ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ (قوله وملابسة الابتداء) أي ملابسة فاعل الابتداء بهما اذ معنى كون الباء للملابسة هو تلبس فاعل الفعل بمدخولها لا تلبس (٣) الفعل بمدخولها فان ذلك معنى كونها للصلة

دون الاضافين كما فيما نحن فيه اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقياً بأول أجزاء البسمة والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لها لا بما اشتهر ان الابتداء بالبسمة حقيقي وبالحمدلة اضافي لانه غير مطابق للواقع وتقديم البسمة لتقدمه في الكتاب وقد يؤول الحديث بحمل الباء للاستعانة أو الملازمة ولا استحالة في الابتداء بشيء باستعانة أمرين أو مع ملازمة أمرين وملابسة الابتداء بهما يجوز أن نحقق في الامور القولية بان يجعل أحدهما جزءاً أول والآخر خارجاً عنها مذكوراً قبلها بلا فصل وفي الامور الفعلية بان يقارن أحدهما الجزء الاول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل ورد الاول بان جعل الباء للاستعانة ينافي جعل شيء منهما جزءاً من المبتدأ اذ لا يكون جزء الشيء آلة له فلم يكن أرباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزئين من تأليفاتهما كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملازمة بهما اذا جعلنا جزأين بل الابتداء بأحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزءاً أول ويمكن دفعه بان الفعل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله فن جعلهما جزأين جعل الابتداء في الحديث اضافياً والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للملابسة أو للآلة يجعلها خارجين أو أحدهما جزءاً ﴿ قوله المتوحد بجلال ذاته ﴾ جاء توحيد بمعنى بنى واحداً ذكره القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحد الله تعالى بمصنعه عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره * ذكره الصحاح وغيره والظاهر ان التركيب من قبيل الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فيه فتوحد بجلال الذات اختصاص جلال الذات به * ولك ان نجعل التركيب من قبيل الاول بحمل الباء في قوله بجلال ذاته للملابسة ومن الثالث أي المتوحد للاشياء بخلقه تعالى بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق * ففيه رد على من قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فلا تساعد العبارة * فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا تقوم صفته بغيره * قلت المراد التوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية في السكال بمعنى انها ليست لغيره واطافة الصفة اليه تعالى بعد ربطه بالتوحد لانه في الواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته يقال في وصفه بالتوحد بذاته الجليلة رد على المعتزلة حيث حكموا بأن

جلال ذاته ليس له من غيره فيسقط ما أورده عليه بقوله فلا تساعد العبارة كما لا يخفى^٢ وأما ما يوهمه ظاهر المثال المذكور من لزوم كون الجورور بالباء في هذا الاستعمال من الافعال المتعدية كالمصمة فالظاهر انه ليس بثابت بل ذكر المصمة المتعدية اتفاقاً على انه يمكن تضمين الجلال معنى الجعل فيكون المعنى جعل ذاته جليلة بنفسه فيرجع الى ما ذكره القائل فلا يراد ساقط جيداً (قوله ومن قال الى آخره) هذا القائل ليس هو الخيالي كما ظن فان عبارته هكذا معنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات انتهى * ولا يخفى ان هذا المعنى غير ما ذكره القائل بل هو مما ساعده القليل الثاني كما لا يخفى (قوله واطافة الصفة) متعلق بكلام التوحد

(ولى الدين) (قوله وهذا إنما يصح الى آخره) أقول ان ما ذكره الخياي بناء على ما هو المتبادر من الذات عند الإطلاق مع قطع النظر عن المقام قال في شرح القسطاس ماهية الشيء هي ما به الشيء هو ولفظ الماهية يرادف الذات والحقيقة والجوهر وقد يخص الذات بالموجودات والماهية بالمركبات وقد تطلق الذات على الموصوف بالشيء ثم الماهية اما بسيطة وهي التي لا تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كما هي الواجب والنقطة واما مركبة وهي التي تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كالليت والانسان اه وان ما ذكره عصام الدين هو المتبادر بالنظر الى المقام اعني قوله وكال صفاته (قوله فلا) أي فلا يوجد الرد على المنزلة (قوله والمرضي) الصواب والوصفي (قوله لان ما ينزل الى آخره) اعترض عليه بأنه عليه السلام لما كان رحمة للعالمين كافة كما نطق به كلام الله تعالى لالمؤمنين فقط يلزم (ع) ان تكون الصلاة على النبي عليه السلام متضمنة للصلاة على الكافرين أيضاً فيلزم

الاشياء والواجب مشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والاوصاف وهذا إنما يصح لو أريد بالذات الماهية وأما لو أريد ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجلية حتى كأنه عين الجلال على طبق كال الصفات وقد جعل المحمود متوحداً بجلال الذات وكال الصفات قصداً الى حصر استحقاق الحمد الذاتي والمرضي فيه تقريراً لتخصيص الحمد به ﴿ قوله المقدس ﴾ أي المتطهر يقال قدس أي تطهر (في نعوت الجبروت) أي في أوصاف الكبر أي أوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف والعظمة (عن شوائب النقص وسماهة) أي علاماته ومقابلة النعوت بشوائب النقص وسماهة تفيد التعميم أي كل نعم له برئ عن شائبة نقص وسماهة فلا يرد ان القدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقاً فالاولى ترك صيغة الجمع وما أحسن هاتين الفقرتين قد قارن في كل منهما الذي بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والإيجابية مع تقدم النبي على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد في الذات الجلية والصفات الكمالية بنى الشريك في هذه الامور وكذا القدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماهة يتضمن نفي النقص وعلاماته في نعوت الجبروت واثباتها ﴿ قوله والصلاة ﴾ دعاء ينزل كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين (قوله المؤيد) اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور أي المنصور في دعوى الرسالة أو على صيغة اسم الفاعل أي الناصر في دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان في جعل الحجج مؤيدات إيهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع والاشبهة ان الحجج هي المعجزات والينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هو الشاهد وازافة الساطع الى الحجج اما من اضافة البعض الى الكل أو الصفة الى الموصوف والظاهر سواطع حججه وواضحات بيناته وضمير حججه بظاهره الى محمد عليه الصلاة والسلام ويحتمل الرجوع اليه تعالى * قيل لو رجع الى الله تعالى لا فاد ان آياته عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء وفيه بحث

مساواة الآل والاصحاب وجميع المؤمنين والكافرين في الصلاة الضمنية ولا أسوأ من هذا واجب عنه بان الكافرين امنوا بعبادته من الحسف (قوله بوصفها بالسطوع) أي الارتفاع (قوله اما من اضافة البعض الى الكل) وفيه إيهام ان السطوع ليس لكل حجة وليس كذلك وان كان بعض حجج ارفع من بعض (قوله قيل لو رجع) قائله الخياي (قوله وفيه بحث) هذا اشارة الى سؤال وجواب اما السؤال فهو بان يقال ان افادة هذا الكلام ان آية نبينا عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء انما تتم اذا كان في العبارة ما يدل على ان سائر

الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع وهو غير ظاهر واما الجواب فيها ما قاله بعض الافاضل من ان (قوله) في العبارة ما يدل على ذلك بحسب الظاهر اذا كان الجمع المضاف للاستعراق كما هو اكثر في ذلك لان المتبادر من الساطع من بين جميع حجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار أي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن وقال أولاً في تعليل الافادة المذكورة اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحججة انما تقال باعتبار الغلبة على الخصم والمؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستعراق على ما قرر في الاصول فلو كان غير نبينا عليه الصلاة والسلام مؤيداً بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيداً بالساطع من جميع الحجج أو بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي الخياي ناطرة الى (تقدير)

التقدير الاول من كون الضمير راجعاً الى الله تعالى وازافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير راجعاً اليه عليه الصلاة والسلام ينبغي ان تحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بجميع حججها ساطع بخلاف ما اذا كان بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي ظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم أو حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضلهم عليه ولذلك فرع الحثي على كون الضمير لمحمد عليه الصلاة والسلام وقوله فساطع حججه من قيل اخلاق ثياب انتهى وقال بعض المحققين في بيان وجه الافادة ان المراد بافراد الحجج التي جمعت بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا عليهم عليه الصلاة والسلام فرداً وجميع حجج ذلك فرداً آخر وهكذا فكله قال بساطع حجج الله تعالى التي اكرم بها الانبياء على ان الاضافة الاستفراق والا لم يفد اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه عليه الصلاة والسلام وحيث لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على ما نقل عنه على قوله فساطع حججه من قيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى بحججه الساطعة فبدل على سطوع جميع حججه (٥) انتهى اقول ان الافادة المذكورة

لا تثبت الدلالة في العبارة على نفي ما أثبت لنبينا عليه الصلاة والسلام عن سائر الانبياء ودون اثباته خروا القناد وما ذكر من استفراق الاضافة لا ينبغي ما أثبت له عنهم وما ذكر في حاشية الحاشية من ان معنى قوله بساطع حججه بادعاء ان لاسطوع لغيرها من

(قوله وعلى آله واصحابه) أعاد كلمة على رداً على الشيعة حيث حكوا بجمع الفصل بين النبي عليه الصلاة والسلام وآله بكلمة على شرعاً ونقلوا في ذلك أثراً وإلا ل جاء بمعنى أهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلاة وجاء بمعنى الاتباع ويحتله المقام فذكر أصحابه تخصيص بعد التعميم فان أصحاب الذين لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام داخلون فيه (قوله هداة طريق الحق وحجته) إما وصف للآل واصحاب أو الاول الاول والثاني الثاني * ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (قوله وبعد) أي اما بعد بدليل الفاء وأما هذه مجرد التأكيد فانها تكون لجرد التأكيد كما تكون للتأكيد والتفصيل صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التعليل لتقدير التفصيل والاجمال * وقيل الفاء لتوهم اما وكل من تقدير اما وتوهم وان صرح بماسيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح بأن تقدير اما مشروط

حجج سائر الانبياء بالنسبة الى هذه فالدلالة على الاعظمية ظاهرة غير خافية فجرد دعوى لا تسمع في مقام النزاع والا فلناتن ندعي اكثر من هذه الدعوى وبعد التبا والتي فالبحث وارد غير مندفع بإمثال هذه الحكايات بل يحتاج الى ايراد الدلائل ولو كانت ظنية والله اعلم بالصواب (قوله ونقلوا في ذلك أثراً) وهو من فصل بيني وبين آلي بعلى لم ينل شفاعتي وفي رواية فقد جفاني وربما يناقش في صحة الرواية عند من منهم من قرأ المكتوب بصورة على اسمه وحمل الباء على السببية وكان المعنى من فصل بيني وبين آلي بسبب عداوته وخصومته بعلى فلم ينل شفاعتي ولا يخفى انه على تقدير صحة الرواية ينبغي حمل الحديث على هذا اذ من المستبعد جداً ان يكون بمجرد ايراد كلمة على بين النبي وآله محروما من شفاعته كيف والمحروم من شفاعته هو الكافر هكذا حقق بعض المحققين وانت خير بان بعض الافعال يوجب حرمان الشفاعة لرفع الدرجات مثلاً على ما حققناه في تعليقاتنا على حاشية الخطائي لليرزدي فليطالع ثمة (قوله في كلمة الصلاة) أي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد (قوله وجاء بمعنى الاتباع) ذكره في الصحاح والقاموس (قوله لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام) وبينى ان يزداد وآمنوا به ليحترز به عن أبي طالب وأبي لهب (قوله أو الاول الاول الخ) ويمكن عكس هذا أيضاً (قوله وقيل الفاء) قاله الخياطي (قوله محل نظر الخ) وفي نظره نظر وذلك لان الرضى ما صرح بكون ذلك المشروط مذكوراً بل يجوز ان يكون مقدراً على ما حققناه فيما علقناه على شرح الآداب (ولي الدين)

(قوله ولا اشكال الخ) وفيه ان المشهور ان الواو الاستئناف وحيث لا حاجة الى ما ذكره من المحلات (قوله ومنهم الخ) وفيه انه لا منافاة بين كون الواو عوضاً من اما وبين كونها للعطف على ما حققناه فيما علقناه على شرح الآداب (قوله عبارة عن المسائل الخ) وفيه ان هذا يخالف لما هو المختار وذلك حيث قال سيد المحققين الانسب والاولى ان تعتبر المسائل على حدة وتسمى باسم فن جعل الموضوع والمبادئ من اجزاء العلوم فعمل ذلك منه تساع بناء على شدة احتياج العلم اليهما لتزلا منزلة الاجزاء فن أراد التفصيل فليراجع حاشية شرح قطب الدين للسيد قدس سره وحاشية شرح المختصر له (قوله لانهما مباني الاعمال) هذا تعليل لكون نفس العقائد قواعد بناء على الاضافة البيانية وانت خبير بان اطلاق القواعد على العقائد بعيد فالظاهر ان الاضافة لامية (قوله بالعرض عاينها والاتزان بها) الضمير ان راجعاً الى علم الكلام بتأويل المسائل وكذا ضميرها (قوله لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول) وهما اثما يثبتان بعلم الكلام (قوله قال في شرح المواقف) أي قال سيد المحققين لانه المتبادر من الشرح اذا أطلق بخلاف الشروح الثلاثة الاخر (٦) احدها للفاضل سيف الدين الابري وثانيها للفاضل الكرماني وثالثها

لبعض الافاضل والاربعة
عندي الآن والله الحمد والمنة
(قوله الاحكام المأخوذة
من الشرع قسمان) والمراد
من كون تلك الاحكام
مأخوذة من الشرع ان
يكون قبولها والتدين بها
بسبب ورود الشرع سواء
كان اثباتها بالدليل السمي
أولاً لا ما يكون اثباته
بدليل سمعي فان من
الاحكام ما لا يصح اثباته
بالدليل السمي لتوقف
الشرع عليه كوجود الباري
وعلمه وقدرته وليس
المراد أيضاً بمجرد الموافقة

بكون ما بعد الفاء أمراً أو نهياً وما قبلها منصوباً به أو بمفسر به فتأمل * فالتوجيه الوجهي للفاء
انه لا إجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيدي في زيد حين لقينه فأكرمه وجعل الرضى
قوله تعالى واذا لم ينهتوا به فيقولون منه ولا اشكال في عطف هذا الكلام على الحمد والصلاة مع
انهما جملتان انشائيتان لان هذه الجمل أيضاً تحتل الانشاء بان يكون الفرض منها مدح العلم والمختصر
أو لان الكلام مبني على عطف القصة على القصة ومنهم من قال الواو عوض عن اما وليست
بماطوفة (قوله فان مبني على الشرائع والاحكام وأساس قواعد عقائد الاسلام) أقول مبني على علم
الشرائع والاحكام أولاً وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهي بعض
علم الكلام وأما البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادئ فبني تلك المسائل التي عنيت بقوله قواعد
عقائد الاسلام فضم مع المبني اساس قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد والصفات
جرباً على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادئ والموضوع لانه انبب بمقام الترغيب الى العلم *
ووجه آخر هو ان المراد بعلم الشرائع والاحكام معرفة الشرائع والاحكام الجزئية التي تحدث آفاقاً
لواحد واحد من المكلفين وبمقائد الاسلام العقائد القائمة بأحد أهل الاسلام واطافة القواعد اليها
بيانية لانها مباني الاعمال اذ لا تصح بدونها ولا شك ان مبني المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة
علم الكلام اذ العقائد اثما تصح بالعرض عليها والاتزان بها والاحكام الجزئية اثما تثبت وتحقق
بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول قال في شرح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان
أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله سبع بصير وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد

لشرع فان العقائد الموافقة للشرع اذا لم يكن التدين بها لورود الشرع بها لم تكن معتداً بها ولا تنجي في الآخرة (وقد)

(قوله أمراً أو نهياً الى آخره) أي وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وفيه انه يمكن ان يقال تقدير الكلام هنا وبعد فاعلم ان
مبني الى آخره (قوله ليس الا المسائل الكلامية) فيه ان المراد بعلم الشرائع والاحكام على ما هو الظاهر منه هو علم الفقه
ومبناه أولاً وبالذات انما هو مسائل أصول الفقه ولذا سمي بأصول الفقه لا المسائل الكلامية * نعم أصول الفقه تستمد من
المسائل الكلامية فتكون المسائل الكلامية أيضاً مبني للفقه لكن بواسطة أصول الفقه (قوله عنيت بقوله قواعد عقائد
الاسلام) فلي هذا يكون المراد بقواعد عقائد الاسلام مسائل الكلام وباساسها موضوع الكلام ومبانيه (قوله لانه) أي
الجزري المذكور (انبب بمقام الترغيب الى العلم) أي الى العلم بعلم الكلام وتحصيله أو الى تحصيله بمقتضى إعادة المعرفة بمعرفة
ووجه الانسية انه اذا وصف العلم بان مسائله مبني على الشرائع والاحكام وان مبانيه اساس قواعد عقائد الاسلام يجتهد السامع
في تحصيله بمباني مسائله ويرغب في معرفة مسائله بدلائله بخلاف ما اذا وصف المسائل وخدها بذلك (كقوي)

(قوله ما يقصده العدل) كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة (قوله وقيل المراد) قائله الخيالي (قوله وقيل) قائله الخيالي (قوله)
أحسن مما قيل (قائله الخيالي) (ولي الدين)

(قوله ويتوقف ثبوتها) أي بيان ثبوتها أو ثبوتها عند المعتقد وفيه ان المسائل ما لم تكن معتداً بها لم تفد في بيان ثبوت الكتاب والسنة فالاعتداد بالمسائل يتوقف عليها وبيان ثبوتها يتوقف على الاعتداد بالمسائل فيلزم الدور وأيضاً السمعات من المسائل الكلامية يتوقف ثبوتها على الكتاب والسنة فلو توقف ثبوتها على المسائل الكلامية لزم الدور وأيضاً ما يتوقف عليه ثبوت الكتاب والسنة ليس الا بعض المسائل الكلامية فالأقرب ان يقال هما أساس بعض المسائل والبعض الآخر أساس لها فلا دور وأساسية بعض المسائل الكلامية لها كافية في مدح الكلام (قوله) فان كونه مبني الكتاب الى آخره (علل الترقى في المدح بان كون الكلام مبني الكتاب والسنة واضح في الفقرة الثانية بخلاف الفقرة الاولى * وقد علله القائل المذكور وهو المحشي الخيالي بشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية * ولعله لم يلتفت اليه هذا المحشي لما سبق منه ان مبني علم الشرائع والاحكام أولاً (٧) وبالأذات وهو المتبادر من العبارة

ليس الا المسائل الكلامية
فلا يشمل الفقرة الاولى
أيضاً للكتاب والسنة
فأمل (قوله) وللتنبية على
ارادة المعنى الاضافي (فيه
انه لو أريد المعنى الاضافي
كان محمول القضية أخص
من موضوعها بل مبايناً له
فان مبني علم الشرائع
والاحكام وأساس قواعد
عقائد الاسلام عبارة عن
المسائل الكلامية والموضوع
والمبايدي على ما قرره أولاً
ولا شك ان العلم المتعلق
بالتوحيد والصفات أخص

وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاماً ظاهرية
وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن
تستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف ثبوتها على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبني
الكتاب والسنة ثبوتاً وهما مبناه اعتداداً ونجى عليه ان كونه مبني علم الشرائع والاحكام أيضاً ليس
الا باعتبار كونه مبني الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرر للاولى * ويجاب عنه بأنه ترقى في
المدح فان كونه مبني الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس
مقصوداً من حاق اللفظ فيها كما في الثانية * والاوجه أن يقال يستفاد من الاولى انه مبني العلم
ومن الثانية انه مبني الاعتقاد وان كان جهة كونه مبني الامرين واحدة فأين الثانية من الاولى *
وقيل قواعد العقائد أدلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على
ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل
السنة فان المعتزلة لقلو في التوحيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وللتنبية على ارادة
المعنى الاضافي قال (الموسوم بالكلام) لئلا تنصرف العبارة الى المعنى العملي فتفوت هذه الدقيقة
اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا أحسن مما قيل

من هذه الامور بل مباين لها فكيف تصلح هذه الارادة وكيف يجوز هذا الحمل وكيف يكون أحسن مما قيل * وههنا
وجه آخر ذكره المحشي الكسبي وهو انه لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوي في أغلب
أجزائه وأشرها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ما سيجي تفصيله جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل
الكلام سمة لها تعرف بها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة (قوله قال الموسوم بالكلام) أقول يمكن ان يقال لما أراد
ذكر الاسمين كليهما لتحصيل زيادة الايضاح والمدح فلو نسب الوسم الى الكل لاطال الكلام ولو نسب الى الاول فقط أو
تركه رأساً لتوهم عطف الكلام على الصفات فيقيدان المجموع اسم واحد فصرح بالوسم في الثاني ليفيد انه اسم آخر مستقل
(قوله هذه الدقيقة) أي الاشارة والرمز الى الفرق بين كلام أهل السنة وكلام المعتزلة (قوله اذ تخصيص الوسم) نعليل
للتنبية على ارادة المعنى الاضافي (قوله انه لم يقصد) أي لم يقصد ههنا والا فيصرح الشارح بالوسم به أيضاً (قوله وهذا أحسن)
أي كون تخصيص الوسم بالكلام للتنبية على ارادة المعنى الاضافي أحسن مما قيل لما فيه من الاشارة الى الفرق بين المذهبين
بخلاف ما قيل (كفوي)

(كفوي) (قوله على ان فيه انه يوهم) الظاهر انه علاوة لما أوردته على القائل * وفيه ان هذا الابهام لم ينشأ من توجيه القائل بل يوجهه بدل على ان الوسم بالاول ليس باشهر وانما ينشأ ذلك بمجرد ترك الوسم في الاول وذكره في الثاني فهو مشترك بين التوجيهين * فلو أتى بدل هذه العلاوة مذكراً بعض الافاضل (محمد شريف) من ان مذكراً القائل يوهم ان الوسم بالاول مشهور وليس كذلك فالاحسن ان يقول انه على ان الوسم بالثاني مشهور ليندفع هذا الابهام وتكون العبارة أخصر انتهى (قوله وبكلام) وهو كلام المعتزلة (قوله شذائد ظلماتها) قال حفيد الشارح هذا فرية بلا مزية فان الغيب هو الظلمة لاشدته نعم اذا جعل وصفاً للادهم أي الاسود يراد به شدة السواد فتخصيص الشكوك بالغياب والاهام بالظلمات مجرد دغنين في العبارة انتهى فتدبر (١) (قوله ولا شك ان ظلمة الشك أشد) أي ظلمة الشك المتعلق بخلاف الحق بمعونة المقام والا فظلمة الوهم أشد من ظلمة الشك في الحق كما قبل وذلك لانه اذا تعلق الوهم بالحق تعلق الظن بخلافه فتعسر ازالته وتبدله الى اليقين بالحق (قوله أو الادلة) (٨) الضميمة (لعل وجه ارادتهما بهما هو ان يحملا على مابه الشك وعلى مابه الوهم

انه نه على ان الوسم بالثاني أشهر على ان فيه انه يوهم ان الوسم بالاول اشهر حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم (قوله المنجي) صفة ثانية لعم التوحيد والصفات وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات وللكلام فناء الصفة (قوله وغياب الشكوك) شذائد ظلماتها ولا شك ان ظلمات الشك أشد من ظلمة الوهم وقد ضمن اضافة الغيب الى الشك وازدادة الظلمة الى الوهم تشبيه العلم بالظن والجهل بالظلمة وكلا التشبيهين شائعان والمراد بالشك والوهم اما معناه أو الادلة الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة * فان قلت من العقائد السعيات التي لا طريق اليها الا السمع والسمع قد لا يقيد اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة عن ظلمة الوهم * قلت الوهم ظلمة في اليقنيات دون الظنيات (قوله وان المختصر) سماه مختصراً لانه اختصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف واقتصر على ايرادها ولك ان تجمله من قبيل سبحانه الذي عظم جسم القيل وصغر جسم البعوض ووجه تسميته بالعقائد انها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها مختزجة من الخلافات والمبادي مما ليس بعقائد بل وسائل الى علم العقائد والاجتناب عن الفوائد (وقوله قدوة) بمعنى المقتدي به وازدادة العلماء الى الاسلام من اضافة اسم الفاعل الى المفعول أو اضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على أهله وازدادة النجم الى الملة والدين اما اضافة النجم الى مفره ففيه تشبيه الملة والدين بالسما في العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه أو اضافته الى ما

اذ المصادر قد تطلق ويراد بها هذا المعنى كالاتكامل فيما به الاتكامل (قوله المذاهب الضعيفة) أي المخالفة لمذاهب أهل الحق (قوله قلت الوهم ظلمة في اليقنيات الى آخره) هذا الجواب انما يتشبه اذا حمل الوهم والشك على الوهم والشك فيما يتعلق بخلاف العقائد الحقة والسؤال يجري فيما اذا حمل على الوهم والشك فيما يتعلق بنفس العقائد الحقة أيضاً فهذا الجواب

لا يندفع الاضطراب بالسكينة (قوله أو اضافة الجزء الى الكل) على ان يكون الاسلام بمعنى المسلمين أو على (يستضي) ان يكون التقدير علماء أهل الاسلام كما رمز اليه بقوله كما لا يخفى على أهله (قوله ففيه تشبيه الملة والدين الى آخره) يعني ان فيه استعارة بالكناية بقرينة نسبة النجم اليهما وفي النجم استعارة بتحقيقه كما في قوله تعالى ينقضون عهد الله * حيث استعير الجبل للمهد على سبيل الكناية والتفويض لا بطلاله كما ذهب اليه صاحب الكشف قال (ساجي زاده) فان قلت ذكر المشبه هنا وهو الامام مانع عن كون النجم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر في المطول * قلت قد نقل عن الشيخ عبد القاهر ان ما ذكر فيه المشبه ان لم يحسن دخول شيء من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لغموض اداة التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لا تلائم المشبه به نحو فلان بدر يكن الارض وشمس لا تغيب فانه لا يحسن دخول الكاف ونحوه في شيء منها الا بتغيير الصورة نحو كالبدن الا انه يمكن الارض وكالشمس الا انه لا يغيب وما نحن فيه من هذا القيل لان الملة والدين لا يلائمان المشبه به فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير

(١) اشارة الى ما ذكره بعض المحشين تقلا عن تهذيب الازهري من ان الغيب هو الظلمة الشديدة (منه)

بان يقال هو كالنجم الا انه في الملة والدين لافي السماء تأمل انتهى (قوله والدين والملة متحدان بالذات) قيل الاولى ان يقال متحد بالذات كما يقال هما واحد بالذات لاواحدان وكما يقال زيد وعمرو وبكر متحدان بالماهية لا متحدون لانه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومشاكلته انتهى (كلام الذهبي) * وفيه ان الرعاية لجانب اللفظ مع ترك الرعاية لجانب المعنى مما لا ينبغي لشأن الفضلاء فتأمل (قوله بمعنى الكتابة) * قال الكسائي هو بمعنى السلوك والاحوب يقال طريق يمل أي ماحوب وملوك وملات الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعته فالوضع الالهي باعتبار انه طريق لسلوك الناس واجتماعهم يقال له الملة انتهى (قوله وصار فيها المقتدى به) * (قال المحشي كمال الدين بن أبي شريف) قال الذهبي يقال له مائة مصنف توفي سنة سبع وثلاثين وخمسمائة انتهى والنسفي هذا هو أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن لقمان السمرقندي الحنفي وللحنفية نفيون سواء منهم الليث أحمد بن عمر بن محمد النسفي (٩) ثم السمرقندي الفقيه الواعظ

توفي بعد أبي حفص بخمسة عشر سنة وأبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي صاحب الكنز وغيره من التأليفات والبرهان محمد بن محمد النسفي له تصانيف كثيرة في التفسير والفقه والكلام وغيرها وهو متأخر توفي سنة أربع وثمانين وسمائة انتهى كلامه (قوله وهي ما اكتسبته) عدل عن التعريف المشهور وهو قولهم ما استنفذته لان ظاهره دور حيث أخذ فيه الاستفادة المأخوذة من

يستضيء منه فقيه مدحه بأنه يضئ الملة والدين أو اضافته الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذي ليس بواضح فقيه مدحه بأنه المقتدي في الدين يتمسك به في سلوكه * والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صارت اسما للدين من حيث انه يكتب * والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء ففي اضافة النجم الى العبارتين تلويح بأنه جمع بين العلم والتقوى وصار فيها المقتدى به * ودار السلام الجنة سميت بها لاسلام أهلها من الاعراض والامراض ولانهم يخاطبون فيها بنحية هي سلام عليكم طمأنينة * ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جمعت دارا لله تشريفا وتكريما لها قال السلام المضافة هي اليه من اسمائه تعالى أو أضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل في داره يرى المؤمنون ربه في داره والآخر من تحف الفقير (قوله من هذا الفن) بيان لغير الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للجمع وفيه تقديم الحال على ذي الحال المجزور وكأنه رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده والفرر جمع غرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت في كل شريف وواضح والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في الصدف أو ظرف الصيرفي على ما قبل أو لانفرادها في بلد أو اقليم أو لانفراد مالكة كذلك على ما نقل عليه دليل والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبته من علم أو مال وجمل المقاصد العلمية فوائدها يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها دررا وفرائد وقد جعل الفن مجرا يستخرج منه الدرر في ضمن جعل ما في مختصره دررا وفرائد (قوله في ضمن فصول) يعني به في ضمن عبارات أخذنا من فصل الخطاب سماها فصولا اما لانها فصل بين الحق والباطل اولانها قيد معانيها مفصولة عن

(م - ٢ حواشي الضايف ثاني) (عصام) مبدل المعرف المقصود بالتعريف لان الحقاء في المشتق ليس الا باعتبار مبدل الاشتقاق ولان تعريف المشتق بالمشتق تعريف لمبدل الاشتقاق والجواب المشهور في أمثاله لا يتم هنا كما لا يخفى * اللهم الا ان يقال هذا تعريف لفظي لا يخفى فيه عن الدور فتأمل * وأما ما قيل من ان توقف معرفة المعرف على معرفة المشتق المأخوذ في تعريفه بالكنه ممنوع * وإن سلم ذلك فلا نسلم توقف معرفة ذلك المشتق بالكنه على معرفة مبدل الاشتقاق مطلقا وان سلم فلا نسلم توقف معرفته على معرفته بالوجه الذي يقصد من التعريف بل المعرفة بوجه ما كافية فمع كونه تدقيقا فلسفيا لا يلحق باعتباره في التعاريف ولا بدفع لزوم الدور بحسب الظاهر هذا لكن الاولى ان يقال ما اكتسب من علم أو مال (قوله من علم أو مال) المقصود منه هو التعميم أي ما اكتسبته من خير علما كان أو مالا أو غيرها وحمله على التخصيص كما هو الظاهر يستلزم عدم الجامعة كما لا يخفى (قوله إما لانها) أي تلك العبارات تفصل بواسطة فصل مدلولاتها بين الحق والباطل أو مدلولاتها تفصل الى آخره (كفوي)

(قوله على الوجهين الى آخره) متعاقب بقوله سماها فصولا فهو كالبديل عن قوله اما لانها تفصل الى آخره فان الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب هو كون الخطاب فاصلا بين الحق والباطل ومفيداً للمعاني مفصلة عن غيرها (قوله والاول) وهو كون التسمية للفصل بين الحق والباطل (قوله هناك) أي في هذا المقام (قوله إقادة لا إعادة) وذلك لان المراد من النصوص الالفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها فتلك الالفاظ تفيد معانيها مفصلة متميزة فلو أخذ الفصول بذلك المعنى كان مفاد قوله وإنشاء نصوص إعادة لمفاد قوله في ضمن فصول فتأمل (قوله بوصف مدلولاتها) وأنت خير بأنه يجوز ان يكون صفة له بوصف نفسه فان تلك العبارة الدالة بالفصول نفسها قواعد وأسس للدين بواسطة كون مدلولاتها كذلك ويمكن ان يحمل ما ذكره على هذا المعنى فافهم (قوله والفصوص جمع فص للخاتم) قال (محمد شريف) ويمكن ان يكون اليقين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المزين ويكون اثبات الجواهر والفصوص له تخيلا فينبذ يكون المراد من الفصوص الاحجار الثمينة الكثيرة القيمة لفصوص الخواتم (قوله وتبين المضلات) مبتدأ خبره قوله يكون على الوجهين (قوله أحدهما توجيه منقح) على (١٠) ان يكون ظرفية التفتيح للتوجيه من قبيل ظرفية الصفة للموصوف

للمبالغة كما في قولهم زيد في الحصب والراحة فالمعنى مع توجيه منقح غاية التفتيح بحيث أحاط به التفتيح أحاطة الظرف بظروفه (قوله وثانيهما توجيه في ضمن التفتيح) الظاهر انه توجيه بحمل ظرفية التفتيح للتوجيه من قبيل ظرفية السبب للسبب كما في قوله تعالى في القصاص حياة يعني لم يأت بتفتيح مجرد عن الفوائد

غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب والاول هناك اراجيح المستطاب ليكون قوله وإثاء نصوص إقادة لا إعادة وقوله هي للدين قواعد صفة لفصول بوصف مدلولاتها أو الضمير للدرر فالجمله حاله لكنها خالية عن الواو ولا يحنى على ذكرى لطافة إضافة الجوهر الى اليقين فانه لا محالة لكل عرض جوهر والفصوص جمع فص للخاتم وهو مثل وجعل الجوهر الكسر لحنا وطعنه القاموس بأنه وهم طعنا (والتعذيب) التفتيح والاصلاح وتفتيح الشعر تهذيبه (وتبين المضلات) وهي مشكلات لا يهتدي لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بأن يؤتى بحلها أو تشييد أركانها وتوضيح بيانها (قوله مع توجيه للكلام في تفتيح) يحتمل وجهين أحدهما توجيه منقح أحاط به التفتيح وثانيهما توجيه في ضمن التفتيح أي تفحصه بحيث صار موحها وكذا قوله (وتبينه على المرام في توضيح) يحتمل ارادة تبيينه في غاية الوضوح واردة التبيين على المرام في توضيح لا يفيد بان يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقى المرام خفيا غير لائح وغيب الشيء بالكسر عاقبته والكشف الجنب وطى الكشف عن الشيء كناية عن الاعراض عنه والظاهر أنه أراد بالاملال ما هو لازم الاطالة والارجح أن يحمل على املال يلزم منه الإيجاز المحل حيث لا يفهم المعنى

بل بتفتيح مشر للزوائد المقبولة كالفرائد بحيث لو لم يكن انتفتيح لبق (والتعجاف) الكلام غير موجه على قياس ماسباتي في نظيره من التوضيح (قوله يحتمل ارادة تبيينه) بان يكون المعنى ومع تبيينه موضع أحاط به التوضيح كاحاطة الظرف بظروفه على ان يكون ظرفية التوضيح للتبيين من قبيل ظرفية الصفة للموصوف (قوله وطى الكشف) لم يعمد لاضافة الكشف الى المقال بان يقول وطى كشف المقال عن الشيء كناية عن الاعراض عنه ففيه اشارة الى انه بما لا حاجة اليه في أصل المقصود اذ الكناية تم بدونها أيضاً والظاهر ان تلك الاضافة لادنى ملائمة لوقوع طى الكشف في المقال أي طاولا كشف في المقال (قوله وطى الكشف عن الشيء كناية) كما ان طى الكشف عن الامر كناية عن اضماره وسره (قوله كناية عن الاعراض عنه) أي عن ذلك الشيء الكون الاعراض عن الشيء لازما لطى الكشف عنه قبل ولك ان تحمل الكلام على الاستعارة المكنية فان الكشف لازم لذي الجنب فاستند الى المقال تخيلية كما استند الانظار الى المنية في اظفار المنية نشبت وفيه ان كون الشارح طاولا لكشف المقال يكون حينئذ ركيك المآل (قوله والارجح ان يحمل الح) قيل وجهه الارجحية حسن المقابلة للاطالة لانه حينئذ لازم ضده وفيه نظر لانه سيد كر التعجاف عن الاخلال فيكون بمنزلة التكرار واما الاطناب فهو ليس عين الاطالة لانها الزائدة لا الفائدة بخلاف الاطناب على ما ذكر المعاني انتهى (وأنت) (كفوي)

وانت خير بانه لو اريد بالاملال ماهو لازم الاطالة لكن بمنزلة التكرار بالنسبة الى الاطالة المتقدم ذكرها بخلاف ما لو اريد به ما هو لازم الاخلال فانه حيثئذ بمنزلة التكرار بالنسبة الى ما سأتى والارجح ان يحترز عن التكرار بالنسبة الى المتقدم واما الاحتراز عنه بالنسبة الى ما سأتى فهو بمنزلة نزع الحلف قبل الوصول الى الماء فتدبر (قوله فكانه وضع الاخلال مقام الابهاز) لعله أول الاخلال بالابهاز لتحصل المقابلة ولم يؤول الاطئاب بالاطالة مع انها سيان في قبول التأويل وحصول المقابلة لوجوه اقتضت منها انه يكون مضمون هذه الفقرة اثنائية حيثئذ عين مضمون الفقرة الاولى بناء على ماهو الارجح من حمل الاملال على مايلزم منه الابهاز المحل فيكون تكراراً وتأكيذاً والتأسيس خير من التأكيد ومنها ان العادة هي التأويل في المقام الثاني دون الاول اذا احتاج أحدهما الى ذلك لثلا يكون كنزع الحلف قبل الوصول الى شط النهر ومنها انه ليس في وضع الاطئاب مقام الاطالة وجه يستدعيه بخلاف وضع الاخلال مقام الابهاز فان فيه رعاية للسجع وفيه انهم لا يحاشون عن التكرار والتأكيد ولم يعدوه من الملام في امثال هذا المقام وأيضاً قد يتركون تلك العادة ويختارون التأويل في أول المقام اذا كان ارجح كما هنا فان ارادة الاطالة من الاطئاب أوضح من ارادة الاخلال من الابهاز ولذا تراهم يضمون الاطئاب في مقام الاطالة ولم يضموا الاخلال في مقام الابهاز وأيضاً في وضع الاطئاب مقام الاطالة تجنب عن تكرار لفظ الاطالة حيث ذكره مرة في الفقرة الاولى على ان في تأويل الاطئاب بالاطالة موافقة للواقع فان الشارح رحمه الله لم يخاف عن الاطئاب في هذا الكتاب كما لا يخفى على من تتبع كلامه بل قوله متجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطئاب والاخلال اطئاب (١١) والاقتصاد متجافياً عن الاطئاب

والاخلال فيشهد على خلاف ما يدعيه كما قيل (قوله والاطئاب بدل الخ) (قال محمد شريف) هذا خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد

والتجافي التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطئاب يقابل الابهاز والاخلال يقابل الاطالة فكانه وضع الاخلال مقام الابهاز رعاية للسجع فقائه رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ والاطئاب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه وقيل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل من الكل من الطرفين فكان يستحق اعراباً واحداً الا انهما اعرابا يحمل الطرفين لتمددهما في حكم متبوعين والاوجه ان يقال أجري الاعراب على كل

من نسبة التجافي الى الطرفين التجافي عن أحدهما وايد بنحو السكتين ماء وعسل وخل فان الخبر هو المجموع والاعراب جار على كل واحد منها وانت خير بانه انما يلزم ذلك لو لم يعطف على الاطئاب الاخلال واما اذا عطف هو عليه فلا يلزم ذلك كما لا يخفى على ذوي البال واما ما (قاله ساجقلى زاده) من انه اذا جعل الاطئاب بدلا عن الطرفين يفهم منه ان المقصود بالنسبة هو الاطئاب بناء على ان البدل مقصود بالنسبة دون متبوعه وليس الطرف الآخر مقصوداً ثم اذا عطف الاخلال عليه والعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم ان الاخلال مقصود أيضاً ففي الكلام تناقض فقلط لانه لا يفهم من كون الاطئاب بدلا ان الاخلال ليس مقصوداً بالنسبة غايته انه لا يفهم منه ان الاخلال أيضاً مقصود بالنسبة أم لا ثم اذا عطف على الاطئاب يفهم انه أيضاً مقصود اذ لا يفهم من كون الشيء بدلا الا ان ذلك الشيء مقصود بالنسبة دون متبوعه لا ان شيئاً آخر ايضاً ليس بمقصود لا يقال يلزم من عدم مقصودية المتبوع الذي هو الطرفان عدم مقصودية الاخلال بناء على ان الطرفين عبارة عن الاطئاب والاخلال لانا نقول المراد من عدم مقصودية المتبوع بالنسبة هو عدم مقصوديته بها بذلك العنوان لاعدم مقصودية ذاته بجميع اجزائه والا لزم التناقض بالظر الى مقصودية الاطئاب أيضاً لكونه أحد الطرفين بل لزم التناقض في بدل الكل من الكل أيضاً نحو جاء زيد اخوك فان اخوك عبارة عن زيد وذلك ظاهر (قوله في حكم متبوعين) (قال محمد شريف) هذا لا يتشبه في امثال قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه واعتبار التعدد في أمثاله أيضاً تكلف أقول المثالان انما كوران ليسا من قيل ما نحن فيه كما لا يخفى ولو سلم فنقول لا بد من ارتكاب التكلف واعتبار التعدد في الجميع لقيام البرهان على ان المعمول واحد اعراباً واحداً فلا بد من تعدد ولو اعتباراً والتعدد في المعمول يستدعي التعدد في العامل في أمثاله والتعدد في العامل لا يكون بدون تعدد المتبوع وأمثاله على انه يمكن ان يقال اذا

(قوله مما أورد عليه الشارح الخ) فيه إشارة الى أن ما نقل عن الشارح في حاشية المطول من أن هذا تحقيق وتبين لطريق التركيب لا اعتراض غير معتد به (قوله أن فيه عطف الانشاء على الخبر) وانت خير بان هذا العطف جائز عنده صرح به في كتبه وانما رد هذا التركيب في شرح التلخيص الزاماً لمصنفه وذلك لأن هذا العطف غير جائز عنده ولو كان مقصوده رده مطلقاً كيف يورده في كتبه مثل التلويح وهذا الكتاب وغيرهما (قوله واما نانيا الخ) هذا جواب تسليمي والاول جواب مني وتقريره لانسلم عدم جواز عطف قوله ونعم الوكيل على قوله حسي بلا تأويل ولو سلم فلا محذور في عطف ونعم الوكيل على حسي المؤول يحسبني لانه يجوز عطف الانشاء على الخبر الخ (قوله المطابق للحق) فيه تعريض بان خلاف هذا باطل كما ذهب اليه الحق الشارح وغيره واختاره (١٢) هذا المحشي (قوله واعترض) والمعترض على الوجه الثاني هو الخيالي (قوله ليس

منهما مع أن المجموع مستحق لأعراب واحد لأن كلا منهما قابل للأعراب ففي أعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في أعراب جاء في القوم واحدا واحدا حيث أعرب واحدا واحدا أعرايين مع أن المجموع حال واحد (والرشاد) بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطأ كما هو اللائق بمقام التصنيف ويحتمل أن يراد نيل العصمة في الدين بمعنى ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله تعالى (والسداد) بالفتح الصواب من القول والعمل (قوله وهو حسي ونعم الوكيل) هذا التركيب مما أورد عليه الشارح أن فيه عطف الانشاء على الخبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسي بتأويله يحسبني وهو خبر أو على جملة وهو حسي وزده السيد السند بوجوه أما أولا فإنه عطف على حسي بلا تأويله بجملة حتى يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الأعراب على المفرد وبالعكس وأما نانيا فإنه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الأعراب يدل عليه قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قطعا اذ ليست الواو من المحكي اذ لا مجال للعطف في المحكي بل هي للهاكي وأما ثالثا فإنه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسي لانه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية لانه في تقدير هو مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبر مبتدأ الا بهذا التأويل كما هو المشهور المطابق للحق * واعترض على الثاني من وجوه بان نعم الوكيل في الآية يصح أن يكون عطفا على حسبنا وعلى حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يجزم بأنه ليس العطف من المحكي * ويمكن دفعه بأنه ليس للمعترض أن يدفع عن نفسه صحة العطف في الآية بذلك لانه لو اعترف به لم يكن لاعتراضه موقع * ويمكن أن يزاد في الوجوه أن نعم الوكيل عطف على حسي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جمل الانشاء خبرا هذا التأويل يجب في عطفه على الخبر أيضاً * ومما زيد أنه

للمعترض (أي المعترض) على تركيب وهو حسي ونعم الوكيل وهو الشارح التفاضلي (قوله ويمكن أن يزاد الخ) وانت خير بان هذا ليس وجهاً زائداً بل هو عين الوجه (١) الاول المنقول عن السيد السند وذلك حيث عطف فيه نعم الوكيل على حسي ولا شك أن المعطوف على الخبر خبر والانشاء اذا وقع خبراً فلا بد وان يؤول كما هو الحق عند السيد السند (قوله وما زيد الخ) زاده الخيالي نبأ لافاضل الخطائي في حاشيتي المختصر والمطول ومما زاده الخيالي أيضاً جمل هذا من قبيل عطف الفصلة على القصة ولم

(عطف)

يذكره هذا المحشي لعدم تمثيته من طرف صاحب الكلام المعترض عليه وهو صاحب التلخيص

أمكن اعتبار التعدد في المتبوع بلا تكلف بارد كما هنا يجعل المجموع تاباً واحداً ويعتبر تعدد المتبوع والا يجعل كل واحداً تاباً على حدة (قوله ترجيح بلا مرجح) وفيه أن كون آخر الثاني آخراً للمجموع يصلح أن يكون مرجحاً (قوله ويمكن أن يزاد في الوجوه) أي في وجوه الرد على الشارح وهذه الوجوه توجهات للتركيب المذكور حقيقة (قوله فكما يجب في جمل الانشاء الخ) فيه أنه لا يجب ذلك عند الشارح بل هو تعسف لا يجوز ارتكابه عنده كما صرح به في بحث كون المسند جملة من المطول ورده مبني على ذلك فرده لمجرد ذلك التقدير مما لا ينبغي تقدير (قوله يجب في عطفه الخ) فيكون تقدير الكلام وهو حسي

(١) فيه أن الوجه الاول المنقول عن السيد انما هو عطف الانشاء على المفرد بدون التأويل يظهر بالنظر في كلامه في

حواشيه على المطول أقاده الكفوي (منه)

(قوله وجمله الخ) قال بعض الافاضل جملة والله الهادي ليست معطوفة على جملة فاولت حتى يلزم البمد بل هو جملة دعائية والوافيه اعتراضية كما في قوله * ان الثمانين وبلغتها فكانه قيل اللهم اهدني سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد عدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله انتهى وانت خبير بان الاصل في الواو العطف فام بصرف عنه صارف لا يبدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم الاعتراض على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض اذا ارتكب فليرتكب أولاً في قوله ونعم الوكيل حتى لا يحتاج الى ادعاء انشاء المدح (قوله فاسد) يريد به الرد على الحثي الخيالي حيث حمل الحكم على المنطقي وهو في الحكم بالفساد تابع للتفاضل حيث قال في التلويح ان الحكم في اصطلاح المنطق يطلق على ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وتسمى تصديقاً وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علماً بالعلوم الشرعية انتهى وانت (١) خبير بان ما ذكره الخيالي حق لافساد فيه كما زعمه هذا الحثي فكيف وقد قال سيد المحققين في حاشية شرح المختصر وفي جعل الاحكام منقسمة الى العقلية والشرعية الاصلية والفرعية اشارة الى انها بمعنى التصديقات لا الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين فلا يلزم استدراك قبدي الشرعية والفرعية انتهى فقد حمل الحكم على اصطلاح المنطق ورضي به ولعل الخيالي اثار بهذا الحمل الى الرد على ما ذكره التفاضل في التلويح فكيف يحكم هذا الحثي بالفساد والله لا يجب الفساد (١٣) (قوله تعسف الخ) تبع فيه

التفاضل لكن رد عليه صاحب الترجيح بانه ليس فيه تكلف فضلاً عن التعسف بل هو المتبادر الى الافهام أشد تبادر وورود السؤال لا ينافي التبادر

عطف على جملة وهو حسي وهو لانشاء التوكل وينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جملة انشاء مدح وبمد ينقل الكلام الى عطفه على قوله فاولت وجمله انشاء مدح لشرحه بعيد جداً (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا ما سبأ خذ في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح ان المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة امر الى آخر ايجاباً أو سلباً وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق فاسد وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير تعسف نشأ من صاحب التوضيح فنحن نقصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام فان أردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصار والتبسيط والمراد من الشرع ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع والام يصح جعل العلم المتعلق بها مقسماً لعم التوحيد والصفات واختز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل المأخوذة لا من الشرع كلاحكام العلية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها في علم الشرائع والاحكام

ومقول في حقه لم الوكيل فهو من قيل عطف مفرد متعلقه جملة انشائية على مفرد آخر هكذا ذكره في حواشيه على حواشئ الشرف على

المطول (قوله مقسماً لعم التوحيد) فان العلم بوحدايته تعالى وكذا سائر صفاته تعالى لا يتوقف على الشرع

(١) قوله وانت خبير بان ما ذكره الخيالي حق الخ أقول فيه ان الحكم بالفساد مدلل بما ذكره التفاضل بقوله لانه علم والفقه ليس علماً بالعلوم الشرعية وحاصل استدلاله ان الحكم بمعنى التصديق علم فلو حمل الاحكام في تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية كما وقع في التفتيح لزم ان يكون الفقه علماً بالعلوم الشرعية وليس كذلك كما لا يخفى فاذا ذكره هذا القائل اما اعتراض على التفاضل بطريق المعارضة او المناقضة مستند لا بقول الشريف أو مستند آبه وكل منهما باطل اما الاول فلان مجرد قول الشريف لا يكون دليلاً على الحكم بالحقيقة على ان قوله انما هو في الاحكام المأخوذة في تعريف الفقه بانه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية فكون الاحكام هناك بمعنى التصديق لا يوجب كونها ههنا أيضاً كذلك واما الثاني فلانه مناقضة على الحكم المدلل وذلك خارج عن قانون المناظرة واما اعتراض على الفاضل المصام كذلك وذلك أيضاً باطل لان صريح كلامه انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا أي في تقسيم الاحكام الى العملية والاعتقادية بقوله اعلم ان الاحكام الخ ما سبأ خذ في تعريف الفقه بقوله وسما ما يفيد معرفة الاحكام العملية لثلاث اشياء اجزاء الكلام وبلغت آخره بأوله حسن الائتم والحكم المذكور في ذلك التعريف لا يجوز ان يكون بمعنى التصديق فانه كتعريف صاحب التفتيح في اضافة المعرفة الى الاحكام وقد حقق في التلويح ان المراد الخ وما ذكره سيد المحققين في حاشية شرح المختصر لا يفيد شيئاً في هذا المقام كما لا يخفى على الافهام فا أورده هذا القائل ليس الا للتخبر والتدله في فهم المرام والخلط في الكلام أفاده الكفوي (منه)

(قوله والمراد بالتعلق بكيفية العمل الخ) وقد يقال المراد به كون المقصود اصلاح العمل والايان به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان الطرفان هو العمل وشيء من اغراضه أولاً ومن هنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية هو التركة ومستحقوها وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقاً هو العمل كما هو المشهور فعلى هذا يكون التعلقان على نسق واحد بان يكون التعرض في كليهما بالتعرض بخلاف ما ذكره هذا المحشي الصمام ولا يضر هذا الاشارة الى كون الاولى عملية والثانية اعتقادية كما لا يخفى (قوله اما لانها فرع الثانية) فعلى هذا تكون فرعية الاولى بالنسبة الى الثانية كما هو الظاهر المتبادر بخلاف الوجه الثاني فان الفرعية فيه تعتبر بالقياس الى قصد العمل بها لا بالقياس الى الثانية (قوله وقس عليه تسمية الثانية أصلية) بان نقول تسميتها أصلية اما لانها تتوقف عليها الاولى ثبوتاً أو اعتقاداً. واما لانها يتوقف القصد الى العلم بها على القصد الى الاعتقاد بها فتأمل (قوله مالا يشمل التصوف) فيه انه ان كان التصوف عبارة عن أحكام لا يكون القصد اليها لا للاعتقاد بها فحصوله بالكشف المتفرع (١٤) على العمل غير متصور فان العمل قبل الاعتقاد بتلك الاحكام

ليس بشيء اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح كما سبق منه فكيف يتفرع عليه الكشف المحصل لتلك الاحكام وبعد الاعتقاد بها يلزم تحصيل الحاصل وان كان عبارة عن احكام اخر فلا يندرج فيما ينطبق بالاعتقاد حتى يقال ينبغي ان يراد به مالا يشمل التصوف (قوله وعلم الاخلاق لا يتوقف الخ) فلا تكون أصلية	وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لتلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصقات والمراد بالتعلق بكيفية العمل انها نسب بين الاعمال وأحوالها التي هي كفيات وأوصاف لها نذكر في الجواب عن السؤال عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاده ليس انقص الى هذه الاحكام الا للاعتقاد بها وانما اختار في تعيين الفقه التعرض بطرفي أحكامه وفي تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو الغرض من تدوينه لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثاني أصلية اعتقادية دأثر على هذا التعرض بهما وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتاً واعتقاداً اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح واما لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل لم يكن العلم بها ملتفتاً اليه ولذا يلفو الفقه في الآخرة دون الكلام * وقس عليه تسمية الثانية أصلية واحفظ الوجه الثاني فانه من المبدعات * وينبغي أن يراد بما يتعلق بالاعتقاد مالا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وتسمى أصابة واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا تكون أصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع والاحكام الا أن يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل إما وإما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيها ذكره * ونقل عن الشارح أن الحكموم عليه
--	---

(في)

(قوله ولم يقل الخ) يعني

انه لو قال إما وإما لدل على انحصار الاحكام الشرعية فيها ذكره من القسمين وذلك لان المتبادر من امثال هذه العبارة في تقاسم الاشياء هو الانفصال الحقيقى أو المانع من الخلو اذ باحدهما نصير الاقسام مضبوطة دون المانع من الجمع اذ لا يعلم به عدة الاقسام قطعاً كذا ذكره الشريف في حاشية المطول وفيه ان هذا انما يفيد ان عدم قول إما وإما لا يدل على الانحصار واما أن قول منها ومنها ليدل على عدم الانحصار كما هو المستفاد من سوق الكلام فلا يفيد اذ الظاهر انه كما لا يدل على الانحصار لا يدل على عدمه أيضاً اللهم الا ان يقال في المدول عن المشهور دلالة عليه أو يدعي ان هذه العبارة مشتهرة في عدم الحصر كما افاده المحشي في تعاقباته على تلك الحاشية أو يقال ان افادة منها ومنها كون كل من الامرين بعضاً من الاحكام الشرعية انما هي بالنظر الى بعض آخر لم يذكر والا فكون كل منهما بعضاً بالنظر الى الآخرين فيلغو بيانه بايراد كلمة البعض ويكتفى فيه ان يقال الاحكام الشرعية ما يتعلق بكيفية العمل وما يتعلق بالاعتقاد كما اشار اليه في الاطول وبعد التيا والتي الظاهر ان يقال ان قول منها ومنها لعدم قصد الانحصار لا افادة عدمه كما اشار اليه أيضاً في الاطول ويمكن حمل كلامه هنا على ذلك بان يقدر المضاف أي عدم قصد انحصار الاحكام الشرعية فيها ذكره (قوله لعدم انحصار الاحكام الشرعية الخ) لكون الاحكام الاخلاقية واسطة بين القسمين (كموى)

(قوله صرح به في شرح الكشاف) أي في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا الآية في أول سورة البقرة وذلك حيث قال الوجه ان يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ بمعنى بعض الناس أو بعض من الناس من هو كذا وكذا فيكون مناط الفائدة وصف الخبر وتبعه سيد المحققين حيث قال في حاشية الكشاف الأولى ان يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى وبعض الناس أو بعض منهم من اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الأوصاف ولا استبعاد في وقوع الظرف بتأويل مضاه مبتدأ يرشدك (١) الى ذلك قول الحماسي * فمنهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قشت وضم جبل الحاطب * حيث قابل لفظ منهم بما هو مبتدأ أعنى لفظ بعضهم وقد يقع الظرف موضع المبتدأ بتقدير الموصوف كقوله تعالى ومنا دون ذلك وما منا الا له مقام معلوم فالقوم قدروا الموصوف في الظرف الثاني وجملوه مبتدأ والظرف الاول خبراً وعكسه أولى بحسب المعنى أي جمع منادون ذلك وما احد منا الا له مقام معلوم لكن وقوع الاستعمال على ان من الناس رجالا كذا وكذا دون رجال يشهد لهم انتهى (قوله واما ان الفقه الخ) قال العلامة الشيرازي في شرح المختصر لا يرد السؤال المشهور وهو ان الفقه من باب الظنون لا يتناهى على امور ظنية من نقل اللغة وعدم التجوز ونحوها والمبنى على المظنون مظهر فكيف يصح ان يكون علما لان العلم وهو حصول صورة الشيء في العقل قد يكون ظاهرا بل وهما وجهلا مركبا وليس هو حصول اذ هو اصطلاح فلسفي وحاشا ان يكون علم الفقه مما يحتمل تناوله لاجل المركب بل هو صفة لا تحتمل النقيض وقد التزم بعضهم كون المراد من العلم ماهو المراد لليقين ومنع كون الفقه ظنياً قائلين بان المراد بالفقه هو العلم بوجوب العمل بمقتضى الظن بالاحكام (١٥) وهذا العلم يقيني لان المجتهد

اذا غلب على ظنه الحكم علم يقينا انه غلب عليه واذا علم ذلك علم وجوب العمل بالحكم الثابت بظنه نعم الظن وقع في طريق هذه المقدمات لا على معنى ان شيئاً منها ظني بل على معنى

في قوله منها ما يتعلق الخ كلة منها لا ما يتعلق كما هو المشهور اذ المقصود بالافادة حال ألباض الاحكام لاحال ما يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعيضية محكوما عليها واسما مما استخرجه الشارح من القوة الى الفعل صرح به في شرح الكشاف (قوله والعلم المتعلق بالاولى اما بمعنى اليقين أو الملكة) فان العلم يطلق عليهما واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم ففروغ عنه في كتب أصول الفقه وليس التفصي عنه هنا من الفقه وبارادة اليقين خرج التقايد فانه لا يسمى علم الشرائع والاحكام ولا يطلق العالم على المقلد لكن بقى علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم الرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالمعلم بوجوب الصلاة ونظائره

ان لفظ الظن وقع في تركيب هذه المقدمات فن أراد التفصيل في هذه المسئلة فليرجع الى النقود والردود

(قوله اما بمعنى اليقين) قال الشريف في حاشية شرح المختصر الاصولي العلم هنا ليس بمعنى المصدر بل بمعنى الاسم أي ما يحصل من المصدر فانه يحصل عقيب الادراك حالة وراء الادراك وهي العلم فعلى هذا المراد باليقين ما يحصل من التصديق اليقيني لا التصديق اليقيني نفسه فتأمل (قوله فان العلم يطلق عليهما) اشارة الى العلة المصححة لارادة معنى اليقين والملكة كما ان قوله الآتي وبارادة اليقين خرج التقليد اشارة الى العلة المرجحة لها (قوله وبارادة اليقين الخ) وبارادة ملكة اليقين خرج ملكة التقليد ولم يذكره لانها مما ذكره (قوله لكن بقى علم الله وعلم جبرائيل وعلم الرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه) فينتقض بها تعريف الفقه بالعلم المتعلق بالاولى منعا * أقول يمكن ان يقال ليس المراد هنا ايراد تعريف جامع مانع بل الفرض تمييز الفقه عن بعض ماعداه ولو سلم فيجوز ان يراد بالعلم العلم الاستدلالي بقرينة ما سيأتي في نظيره من قوله وما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها وبعمونة شهرة ان الفقه من الاكتسابيات وعلم الله تعالى وكذا علم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام ليس استدلالياً كما قرر في موضعه

(١) قوله يرشدك الى ذلك قول الحماسي قال موسى بن جابر الحنفي

لا اشتئى يا قوم الا كارها * باب الامير ولا دفاع الحاجب
ومن الرجال اسنة مذروبة * ومن ندون شهودهم كالفائب
منهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قشت وضم جبل الحاطب
قال في القاموس الفهاش ما على وجه الارض من قتات الاشياء ويقال لردالة الناس قاش لمحروه (منه)

(قوله لا على مذهب الخ) هذا رد على المحشى الحياي حيث جعله من هذا القبيل لامن الاول

(قوله على مذهب الشافعية) لعله عدل لقوله مطلقاً ويتعلق بمقدراي وبق العلم بالضروريات الدينية ناقضاً على مذهب الشافعية وان لم يكن ناقضاً على مذهب غيرهم (فانه) أي العلم بالضروريات الدينية (لا يسمى فقها عندهم) بمعنى أنه لا يدخل في معنى الفقه ولا يعد منه لا بمعنى أنه لو لم يجتز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها كما توهم صاحب التوضيح هكذا حقق الشارح في التلويح أقول يمكن ان يقال ان التعريف المذكور ليس مبنياً على مذهب الشافعية ولو سلم فيجوز ان لا يكون الفرض ايراد تعريف جامع ومانع كما مر فلا يتوجه النقص (قوله ولا يبعد) أي لا يبعد كل البعد قن هذه الكلمة تستعمل في صرفهم فيما فيه نوع بمد (قوله فيجعل الاول) أي علم الشرائع والاحكام (اعم) من الثاني أي الفقه بحيث يشمل علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام والعلم بما هو من ضروريات الدين بخلاف الفقه (قوله نوع اياه عنه) أي جعل الاول اعم وذلك لان الشائع انما هو جعل الفقه في مقابلته لا جعل ما هو اعم منه وايضاً يبقى الفقه حينئذ غير مبين فيكون البيان قاصراً (قوله لتعلق الكل بالجزء) يعني على (١٦) ما ذكره سابقاً من أنه ينبغي ان يراد بالحكم نسبة امر الى آخر دون

وما يستوي في معرفته المتدين وغيره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقها عندهم * ولا يبعد أن يفرق بين علم الشرائع والاحكام وبين الفقه فيجعل الاول اعم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع اياه عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والاحكام كذلك تسمى المسائل به ويحتمله العلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم تعلق الكل بالجزء (قوله يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها) فيه نشر على ترتيب الالف ومعنى انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيئاً منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضاً منها قد يستفاد من العقل والا فمجموع الثانية أيضاً لا يستفاد الا من جهة الشرع وأما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التي يتداولها القضاة والحكام وشاع أن يرجع فيها اليهم أهل الاسلام هذا فنقول وبالله التوفيق الاشبه ان تسميته علم الشرائع والاحكام لانه علم يختلف فيه الشرائع باختلاف الامم والانياء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لا يختلف فيه الاديان واحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكم الله تعالى لا لاختلاف احكام الله تعالى (قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقاً لا على مذهب من جوزه بشرط ان يكون المعمول الاول مجزوراً لان المعمول الاول هنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما

الحكم المتعلق التسمي بالنصديق فانه حينئذ يكون من قبيل تعلق المعلوم بالمعلم (قوله ان شيئاً منها لا يستفاد) الصواب انه لا يستفاد شيء منها الا من جهة الشرع حتى تقع النكرة في سياق النفي فنفي العموم (قوله الا من جهة الشرع) فكانت شرائع أي شروعات من شرع بمعنى سن فسميت بها (قوله والا) أي وان لم يكن معناه ما ذكر بل

كان معناه ان مجموعها لا يستفاد الا من الشرع كان هذا الوصف مشتركاً بين الاولى والثانية فان (مجموع الثانية ايضاً) (في) كذلك فلا يطرد وفيه انه لا يلزم الاطراد في وجه التسمية فتأمل (قوله واما تبادر الفهم اليها) أي الى الاحكام الاولى وهي الاحكام العادية (قوله يتداولها القضاة والحكام) أي يتداولون الاحكام ويستعملونها عند قضائهم وحكمتهم حكومتهم بمعنى ما يتعلق بكيفية العمل فكثرة استعمالهم كانت سبباً لتبادر (قوله وشاع ان يرجع الخ) يتداولونها ويستعملونها عند رجوعهم فكان ذلك أيضاً سبباً لتبادر (قوله يختلف فيه الشرائع) فهذا الوجه بملاحظة أخذ الجميع باعتبار تعدد شرائع الامم والانياء فلكل شريعة وهذا العلم علم شرائعهم بخلاف الوجه السابق فانه بملاحظة تعدد الشرائع والاحكام في نفسها وبالنسبة الى امة واحدة وقد يقال وجه التسمية بعلم الشرائع تشبيه تلك الاحكام بموارد الشارعية على ما هو المعنى الاصل للشرعية وانت خبير بان الظاهر ان يكون هذا وجهاً لتسمية الشريعة شريعة (قوله من قبيل العطف على معمولي عاملين) قيل يجوز ان يكون قوله علم التوحيد مرفوعاً خبراً مبتدأً محذوف بقرينة المعطوف عليه والتقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوباً بتقدير الفعل والفعل أي وبسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون من قبيل عطف الجملة على الجملة وأيضاً يجوز ان يكون

(قوله ويرد عليه) المورد والمجيب الخيالي (قوله وان من لا يمتدح الخ) فيه انه مخالف لما ذكره المحققون وذلك حيث قال شهاب الدين في شرح الشفاء للقاضي عياض بعد ذكر الاقوال اذا تأملت ما سبق من التقرير علت ان الملحظ في التكفير انما هو انكار الضرورى المستلزم لانكار الاجماع بخلاف انكار الاجماع من أصله أو حجته أو المجمع عليه الغير الضرورى فانه لا يكون كفرا خلافا لما يوحى به كلام بعض المتأخرين انتهى وقال امام الحرمين كيف نكفر من خالف الاجماع ونحن لانكفر من رد أصل الاجماع وانما نبذعه ونفضله كذا في المسامرة شرح المسامرة (قوله وكلا الحكمين) أي الاشهر والاشرف (ولي الدين)

قوله بالثانية مبتدأ وعلم التوحيد والصفات خبره على ان تكون الباء زائدة كما في قولهم بحبك درهم فتدبر (قوله ويرد عليه) أي على قوله وبالثانية علم التوحيد الى آخره (قوله وأجيب عنه بان هذا الحكم الخ) المجيب هو الخيالي وحاصل جوابه أنه ان اريد ان قولهم الاجماع حجة من علم الاصول بكل حجية فهو ممنوع (١٧) وان اريد أنه منه من حيث يتوصل به الى

استنباط الحكم الشرعي من الاجماع فهو مسلم لكنه غير مفيد اذ لا يشمله البيان من تلك الحجة فلا يكون غير مانع وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان حجة الاجماع ليست من مسائل اصول الفقه فان موضوعه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف تكون حجة الاجماع من مسائل بل الحق انها من مبادئ الكلامية ورد بان الذي لا يبين في العلم هو وجود الموضوع وحجة الاجماع من الاعراض الذاتية

في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه أن مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح في التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة ولا خفاء في انه من علم الاصول بيان علم التوحيد والصفات غير مانع وأجيب عنه بان هذا الحكم من حيث أنه يتوصل به الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع من الاصول وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يمتدح كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وبهذا تين أن من مسائل الاصول ما هو من الاحكام الشرعية لان حجة الاجماع مما يؤخذ من الشرع واسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الاحكام الشرعية فيهما وان من قال الاصول ليست أحكاما شرعية بمعنى المأخوذة من الشرع فلا تكون واسطة فقد غفل (قوله لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علمي الشرائع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بإيراد الضمير في الاول واسم الإشارة في الثاني للتنبيه على فضله بالتمظيم المستفاد من تسميته وكلا الحكمين اما على كل منهما أو على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لا ينافي كون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سنذكره لان كون كل منهما أو كليهما أشهر مما عداها لا ينافي كون الكلام أشهر مما عداها على أنه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث أشهر ويصير بعد ذلك مبحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضاً لذلك وكون مسألة التوحيد ومسئلة الصفات اشرف من مسألة اثبات الصانع توجيهه أن الوجود انما يتصف بالكمال بالتوحيد والانصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات اشرف على أن في التوحيد نجاة من فساد الشرك بالصانع بخلاف

(م — ٣ حواشي المقائد ثاني) (عصام) التي بحث عنها في أصول الفقه وفيه ان كون حجة الاجماع من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في أصول الفقه أول المتنازع فيه قلنا من حجية الموضوع التي لا تين في العلم كوجود الوجود عند المجيب فانه قال والمبحوث عنه في علم الاصول هو العوارض اللاحقة للاجماع في افادته الاحكام كركنه وشرطه وحكمه ونسبه كما ان بحثه عن سائر الادلة من هذه الحجة قدبر (قوله وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد) فيه ان هذا غير مفيد في هذا المقام اذ مجرد كونه مما يتعلق بالاعتقاد وعد الشارح له من الاحكام الاعتقادية الاصلية ولو من بعض الحجة كاف في ورود اذ يدخل في قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فيشمه البيان المذكور فيكون غير مانع اللهم الا ان يعتبر هناك أيضاً قيد الحجة أي ومنها ما يتعلق بالاعتقاد من حيث أنه ما يتعلق بالاعتقاد (قوله ان الوجود انما يتصف بالكمال الخ) فيه ان هذا انما يدل على ان الكمال بعد الوجود هو التوحد والانصاف بالكمال ولا يلزم منه اشرفية مسألة التوحيد ومسئلة الصفات من مباحث اثبات الصانع والكلام فيه ولعله لهذا يادر الى التسليم فقال على ان في التوحيد نجاة الخ فتأمل (كفوي)

(قوله ما يقال) قائله الحيايى (قوله الا عند بعض الشيعة) ولعل المراد به الامامية والاسماعيلية حيث قالوا لا يجب نصب الامام عاينابل على الله تعالى الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغير بالزيادة والتقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته لكن تقيده ببعض يخالف ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف حيث قال ليست الامامة من اصول الديانات والمقائد خلافا للشيعة انتهى وهم الذين شايعوا علماً وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جلياً واما خفياً واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده فان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتبعية منه أو من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بمضاً اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية * اما الغلاة قهانية عشر واما الزيدية ثلاث واما الامامية فواحدة على ما فصل في الشروح الاربعة للمواقف لسيف الدين الاهري والكرمانى والسيد الجرجاني وبعض النضلاء وفي المال والنحل للشهرستاني وفي بكار الافكار للأدهي وفي المحصل للامام الرازي (قوله وقيل المتبادر) قائله الحيايى (قوله من مباحثها) أي من مباحث الصفات (ولي الدين) (١٨)

اثبات الوجود اذ لا ينكر لوجوده قال الله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) فقائده أجل وهذا يدفع ما يقال ان وجود مباحث أخرى سوي بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنسبة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات ما لا وبحث الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود فانبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت بحث التوحيد وبحث الصفات فخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال وقيل المتبادر من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها * قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها ويعرف من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع أن التوحيد أيضاً راجع الى اثبات الصفة (قوله وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين) دفع لما يجبه على دعوي الشرف لجميع مقاصد الكلام من انه كيف يكون لها شرف وهي بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه (قوله اصفاء عقائدهم ببركة محبة النبي صلى الله عليه وسلم) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب المهدي علة لصفاء عقائد التابعين ولك أن يجعل علة صفاء عقائدهم بركة محبة الصحابة وصفاء العقائد كناية عن البعد عن حكاية عرض للاوهام والشبه وقوله وقلة الوقائع والاختلافات اما مقابل لصفاء العقائد أو من موجباته والوجه هو الاول

(قوله ان وجود مباحث اخرى) يعني ان قوله لما ان ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده بشير الى ان له مباحث أخرى ومقاصد غير التوحيد والصفات وذلك غير ظاهر على تقدير كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحاصل الدفع ان تلك المباحث الاخرى هي مباحث اثبات الواجب وفيه انه يلزم حينئذ ان تكون مباحث اثبات الواجب من مسائل

الكلام وذلك غير جائز لما تقرر عندهم من ان موضوع العلم لا بد وان يكون مسلم الثبوت في ذلك العلم والحق انه (قفطن) ليس مبحث اثبات الواجب من مسائل علم الكلام ومقاصده وان كان مما قد يمد من أجزائه كما ذكره الشارح في أول شرح المقاصد ولك ان نعم المباحث والمقاصد من المسائل وغيرها من اجزاء العلم بناء على جعل العلم عبارة عن المسائل والمباني والموضوعات فاصل قوله لما ان ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده انه أشهر اجزائه واشرفها تأمل (قوله لان المتبادر) متعلق بقوله وبهذا أندفع وتعليل للاندفاع المسبب لما اشير اليه بهذا (قوله التوحيد من مباحثها) أي من مباحث الصفة بل جعل مبحثاً مستقلاً مقابلاً لمباحثها (قوله عن الاشتغال به) الظاهر ان منهم ائمه هو عن الاشتغال بنفس الكلام وتعليمه وتعلمه كما سيحى عن الشارح لاعتدائه وتدوينه والكلام هنا في الثاني دون الاول فالاولى ترك هذه الفاية (قوله هذا علة) أي قوله ببركة محبة النبي عليه السلام فالظاهر تعليق القول عليه (قوله ولك ان يجعل الخ) الظاهر انه جعل مجرد قرب المهدي من غير اعتبار الصحة لا مع الصحابة ولا مع النبي عليه السلام علة لصفاء عقائدهم وفيه ان اقتضاء مجرد قرب المهدي بزمان النبي عليه السلام لصفاء العقيدة بما لا ثبت له كما قال (البحر أبدي) قائل (قوله اما مقابل لصفاء العقائد) يعني انه يحتمل ان يكون مطوقاً على قوله لصفاء عقائدهم فيكون مقابلاً له ويحتمل ان يكون مطوقاً على قوله وقرب

(قوله حتى دون مالك الخ) فيه ان الامام مالكا رحمه الله تعالى ليس من التابعين بل من تابع التابعين على ما بين في كتب اسماه الرجال مثل الكمال لعبد الفتي المقدسي وتذهيب الكمال للذري واكمال التذهيب لمغلطاي وتذهيب التذهيب والكاشف للذهبي وتذهيب التذهيب وتقريب التذهيب لابن حجر وغيرهما وقد هذا المحشي المعشى الخيالي في هذا الخط ولوقال بدل هذا حتى دون ابو حنيفة من التابعين الفقه الاكبر والابسط والعالم والمتعلم والوصية لكان له وجه (قوله أورد عليه الخ) الظاهر ان المورد والمتكلف هو الفاضل الخيالي وفيه ان امثال هذا التشنيع في حقه غير معقول على انه سيأخذ ببعض مثل ما حكم عليه بالتكلف وينسبه الى نفسه فصدق عليه قولهم الشعر يؤكل وبدم (قوله فتركناه) (١٩) أي تركنا تلك الاجوبة المتكلفة لاهلها

فالتذكير باعتبار لفظ ما
والثاني في سابق باعتبار
معناه (قوله لاجله) أي
التكلف فهو علة للاعراض

المهد فيكون من موجباته
وجله أسبابه لكن لوجه
لهذا لا خير اصلا بعد اعادة
الاحتمالات مما لا ينبغي
(قوله فتظن) أي في
استخراج الوجه في كون
الوجه هو الاول وامل
ذلك انه لو كان من
موجبات صفاء العقائد
بقي الاستثناء عن تدوين
الفقه بلا وجه بخلاف
ما اذا كان مقابلا له فانه
حينئذ يكون ناظرا الى
الاستثناء عن تدوين
الفقه (قوله والسنة بالسليقة)

فتظن وبالجمله قوله لصفاء عقائدهم متعلق بقوله مستثنين قدّم للتخصيص والاحتراز عن الفاء
الاستثناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى أن حدثت الفتن متعلق بالاستثناء يعني كانت هاتان
الطائفتان المظنّتان مستثنين عن تدوين المصنفين الى أن حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين
حتى دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد ما توهم ان استثناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن
لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والالودنوا ولا يحتاج الى الدّفع بان قوله الى أن
حدثت متعلق بمحذوف يعني لم يدون الى أن حدثت الفتن بين المسلمين بقي ان حدوث الفتن
كان في زمن الصحابة ولم يدونوا ولو قيل لم يظهر اختلاف الآراء وما يتبعه قلنا فالعلة بهذا
ولا دخل لما تقدم الا أن يقال ظهور اختلاف الآراء نشأ مما تقدم فالعرض له توطئة له ومن وجوه
الاستثناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة أو ملازمة لأهbab السليقة فكان
بعضهم الكتاب والسنة عن تدوين المصنفين فلما حدثت الفتن وقل أصحاب الممارسة والفظن
وكادت تدرس معرفة دقائق الكتاب والسنة ولم يبق من أهلها الا واحد واحد دونوها لثلاث
بنطس أثرها (قوله وكثرت الفساي) كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست كثرة
متفرعة على كثرة الوقائع حتى يحتاج الى أن يوجه تقديمه على الوقائع بأنه لرعاية السجم والفتيا
والفتوي بالضم والفتح ما أتى به الفقيه كذا في القاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال لاجل محصيل
النصور والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط
لاحكام الجزئية المتدرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فيبانه على ما أظهرنا ببنائه
خال عن التكرار فلا يجوز الى الاعتذار به مفتفر في الخطب (قوله وسماوا ما يفيد معرفة الاحكام
المصليّة عن أدلتها التفصيلية بالفقه) أورد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن أدلتها
التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيد وقد تكلف في دفعه بما ارضى بسماه الآذان الكريمة
ولا ندوفه الطباع السليمة فتركناه لاهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة أبدعناها لاجله وجشا بدفع

يمكن ان يقال هذا مما يؤول الى صفاء عقائدهم كما ان الملازمة لاهbab السليقة مما يؤول الى تمسكهم من المراجعة الى الثقات فانهم
(قوله عن اختلاف المفتين في الجواب) أي في الجواب عن مسألة واحدة أو في الجواب للمشتنتين (قوله حتى يحتاج) فيه ان الاحتياج
الى ذلك التوجيه ثابت اذ الظاهر تأخيره ليوافق تأخيرها فيما سبق حيث قال ولقلة الوقائع والاختلافات فان هذا في مقابلة
ذلك (قوله والاستنباط للاحكام الخ) أصل الاستنباط اخراج النبط وهو الماء الذي يخرج من البرأول ما يحفر كما ذكره
البيضاوي في سورة النساء فلي هذا المناسب جملة للقاعدة اذ تستخرج القاعدة ثم الاحكام الجزئية (قوله مفتفر) بالعين المعجمة
ثم الفاء بمعنى المعفو عنه فيه حذف وايصال وهذا لفظ شائع الاستعمال في مثل هذا المقام وقبل انه من الغفر بمعنى الكثير
أو من الغفر بمعنى المحتاج اليه ورد به من الاوهام قدبر (قوله فتركناه لاهله) أي تركنا الدفع المذكور ولم نذكره وجشا بدفع الخ

(قوله وجعل التعريفات) أي تعريفات العلوم التي ذكرها القوم لها (قوله ومن قيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله فعدل عن التعريف المشهور) وهو معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية (قوله حفظاً للتعريف) أي التعريف الذي ذكره للفقه واما تعريف القوم الفقه فشمّل على المساحة كما سبق (قوله أي يشتمل عليها) أي على الاحكام التي هي المسائل كما يشتمل على المبادئ والموضوع فيكون الفقه عبارة عن أجزاء ثلاثة فلا يكون التعريف مبنياً على المساحة بخلاف تعريف القوم لفقه وهذا التحقيق اندفع السؤال المورّد على اخذ الافادة في التعريف (قوله وبعض المحققين) ولعل المراد به سيد المحققين وقد سبق منا البيان فيه (قوله ولك أن توجه الى آخره) وأنت خير بان هذا التوجيه قريب مما ذكره الخيالي حيث قال ولك أن تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لمعرفة الاحكام الجزئية مع انه حكم على هذا بالتكلف كما سبق لكن ذهب الى هذا التوجيه بعض المحشين وحسنه وذلك حيث قال والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتباين الشكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام الشكل معلومة الجزء انتهى واعترض عليه المحشي اللاهوري بان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد لكن أي فائدة في اعتبار افادة جميع الاحكام لكل واحد من الاحكام في التعريف فتدبر (قوله ولو جعل التعريف الى آخره) فيه رد على الخيالي حيث قال واما جعل المرفع بمعنى ماسكة الاستنباط او الاستحضار فسيق الكلام اعني قوله عن تدوين العلمين ونهيد (٢٠) القواعد وترتيب الابواب يأتي عنه انتهى والمراد من قوله وقد

جعل الى آخره تأكيده هذا الجمل وأنت خير بان ما ذكره من الاباء حق لاشبهه فيه لان التدوين والنهيد والترتيب لانضاف عرفاً الى الملكة بخلاف العلم وقد قال الشارح في شرح التلخيص في بيان قوله ويحصر المقصود في ثمانية ابواب ظاهر هذا

ليس فيه تكلف وهو أنه يقتضي تعريفات العلوم المدونة أن معلوماتها مجرد المسائل وما اشهر أن أجزاء العلوم ثلاثة أن معلوماتها المسائل والمبادئ والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مساحة في أحدهما فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المساحة ومن قيل التعريف بما هو المقصود الا هم وكانه أريد بتعريف الفقه مثلاً انه ما يكون المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظاً للتعريف عن المساحة وخفاء البيان وقال ما يفيد معرفة الاحكام أي يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان أجزاء العلوم مساحة مبنية على عددا نشد حاجة العلم اليه جزءاً منه مبالغ في شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع أحق ولك أن توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الاحكام والمفاد معرفة كل حكم وحكم ولو جعل التعريف

الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد وقد آثره هذا المحشي في الاطول حيث قال والشارح الحق اختار (للعلم) حمله على الملكة وجوز حمله على المسائل مع ان قول المصنف ويحصر في ثمانية ابواب يستدعي بظاهره الحمل على المسائل انتهى فلا يرد ما قبل انه يجوز أن يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علوم الملكة تدويناً للملكة كما يعد تدوين المعلومات تدويناً للعلوم

(قوله تعريفات العلوم) كتعريف الاصول بالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية (قوله وما اشهر) عطف على تعريفات العلوم أي يقتضي ما اشهر (قوله ان معلوماتها) أي يقتضي ان معلوماتها (قوله ومن قيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله أي يشتمل عليها) أي يشتمل على معرفة الاحكام العملية التي هي المسائل اشتمال الشكل على بعض اجزائه وحاصل ما ذكره ان المرفع هنا هو الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمبادئ والموضوعات وان المراد بالافادة المذكورة في التعريف هو الاشتمال فتدفع السؤال المورّد لكن لا ينبغي عليك ان ما ذكره أيضاً تكلف ظاهر ونصف باهر مع انه ادعى ان ليس فيه تكلف هكذا ينبغي ان يفهم (قوله وتجعل المفيد) الظاهر انه يجعل الافادة هنا أيضاً بمعنى الاشتمال اذ لا معنى لافادة معرفة الجميع التي هي الشكل معرفة كل واحد واحد التي هي الجزء وانت خير بان هذا التوجيه ليس ما ذكره الخيالي ولا ما هو قريب منه فان الافادة فيما ذكره بمنها وهما ليس كذلك وأيضاً المفيد هناك معرفة كلي وهما معرفة الشكل فيهما بون بعيد فمحل الافادة على معنى الاشتمال تكلف ونصف كما لا ينبغي هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

(قوله عطف على معرفة الاحكام) فيه تعريض للخبايا حيث قال وان التزم عطفه على الموصول يرتفع الاشكال (قوله ومزيد تفصيل التعريف الخ) هذان فضول الكلام بعد قوله وما يتعلق بفوائد قيود التعريف الخ والمرااد بكتب الاصول التي ذكرت فيها قيود التعريف مثل التوضيح والتلويح واطراف شرح المختصر (ولي الدين)

(قوله ان اللام في الاحكام) أي في قوله في افادتها الاحكام (قوله السابقة) في تعريف الفقه (قوله ومزيد تفصيل التعريف) أي تعريف اصول الفقه وما سبق منه في الحاشية المقدمة انما هو لتعريف الفقه وايضاً ما سبق ما يتعلق بفوائد القيود وهذا مزيد التفصيل فهذا في واد وذلك في واد آخر فلا يكون هذا من فضول الكلام بعد قوله هنالك وما يتعلق بفوائد قيود التعريف الخ كما توهم (قوله أي المنسوبة الخ) فيه رد على بعض المحشين حيث قال عدم التقيد بالدينية كما وقع في هذا الشارح أحسن خروج كلام المخالف عنه حيث أنه قد عد منه بالاتفاق ووجه الرد ان كلام المخالف من الفرق الاسلامية منسوب الى دين محمد عليه السلام فان المنسوب الى دينه عليه السلام اعم من ان يكون من الدين في الواقع ككلام أهل الحق ومن ان لا يكون منه في الواقع ككلام المخالف كما صرح به الشارح في أول شرح (٢١) المقاصد (قوله الى دين محمد عليه

السلام) قال (حسن جلي رحمه الله في حاشية شرح المواقف) قيل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لا اختلاف في العقائد وأجيب بأنه لظهورها منه والحق ان اللام في العقائد للاستغراق وليس سائر الاديان مشتملا على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان

للعلم بمعنى الملحة لم يتجه شيء وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة أرجح وما يتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع أمور تتوجه اليه مبسوط في كتب أصول الفقه ولا يسه هذا المقام وتضييق عنه دائرة هذا الكلام (قوله ومعرفة أحوال الأدلة الخ) عطف على معرفة الاحكام عنده من له معرفة بأساليب الكلام والظاهر أن اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ولا يبعد أن يقال أطلق الاحكام اشارة الى أن أصول الفقه لا تخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع أيضاً يستعان به ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له في هذا المقام من الفضول (قوله ومعرفة العقائد) لا بد من قيد الدينية أي المنسوبة الى دين محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج العلم الالهي للحكيم منه (قوله لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا) المشهور فيما بين المحصلين أن العنوان هو مدخول في * قد ذكر ثمانية أوجه للتسمية بالكلام وله تاسع لم يلتفت اليه وهو أنه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سوا المنطق بالمنطق لأنه لم يهتد تسمية شيء بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشيء وربما يتوهم أنه جملة مع ابراث القدرة على الكلام متحدا في المال ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ونحن نزيدك أوجها (الاول) أنه استغني الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى

من جعلتها اعتقاد نبوته ولوازمها ومباحث الامانة وغيرها انتهى قدبر قيل هذا امر عجيب اذ الظاهر ان مطلق العقائد الدينية لا يسمى بعلم الكلام بل انما هي العقائد المنسوبة الى دين محمد عليه السلام فلذلك قيده به انتهى فتأمل (قوله المشهور ان العنوان هو مدخول في) اعترض على الشارح حيث جعل العنوان داخل في على خلاف ما هو المشهور فيما بين المحصلين لكن في نتائج الافكار على هذا الشرح عنوان الشيء وعنوانه أول قيل (قال الباري في هذا الشرح) قيل فيه بحث لانا ما وجدنا هذا العنوان فيما وصل الينا من كتب الامام وغيرها كالسكامل والصحائف والتجريد والمواقف والطوابع اللهم الا ان يكون عنوان مباحث الكتاب المؤلف أولا في هذا الفن اقول لعل الكتاب المؤلف أولا في هذا الفن هو الفقه الاكبر للامام الاعظم وليس فيه هذا العنوان فتدبر (قوله للاشارة الى ذلك) أي الى الاتحاد في المال فيكون قوله ويحتمل الخ تأييداً لما يتوهم فلا وجه لتسميته بالتوهم أو الى الخامس فيكون جواباً عن قوله لم يلتفت اليه كما توهم أي وان لم يلتفت اليه صريحاً الا انه التفت اليه اشارة (قوله ونحن نزيدك أوجها) وهذه وجوه خمسة أخرى للتسمية الاول من قبيل تسمية النائب باسم المتوب عنه والثاني من تسمية المطابق باسم المطابق له والثالث من تسمية المفيد باسم المفاد والرابع من تسمية الشيء بلفظ يقابل اسم مدار ما يقابله والخامس من تسمية الاخص بلفظ الاعم (كفى)

(قوله للعجز عن تحصيلها) أي عن تحصيل العقائد (قوله عن الكلام) أي عن كلام الله تعالى متعلق بنائب ويحتمل أن يكون من باب التنازع لكنه يحتاج الى تكلف فاصل هذا الوجه هو أنه لما كان هذا العلم نائباً عن كلام الله تعالى في تحصيل العقائد وبمتركه في ذلك سمي بالكلام (قوله بين أجزاء الدال) وهو تمام الالفاظ الدالة على تمام المسائل وأجزاء كل الفاظ الفاظ دالة على مبحث مبحث (قوله الى تمام المدلول) وهو تمام المسائل (قوله معاني متعددة) وهي أجزاء الدال فان تلك الاجزاء وان كانت في حد ذاتها الفاظاً الا انها بالنسبة الى لفظ الكلام في كذا معان متعددة (قوله والاشبه انه كان الخ) الظاهر ان هذا اعتراض على الوجه الاول بوجهين حاصل الاول ان تسمية الفن بالكلام كان قبل تسمية المباحث به فكيف يصح النقل عن انتاخر الى المتقدم وحاصل الثاني ان الكلام في قولهم الكلام في كذا مستعمل في الموضوع له بالوضع التركيبي فلا يصح النقل عنه اذ لم يبعد نقل اللفظ عن المعنى الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم ذلك فاللفظ الذي ينقل عنه اما هو المعرف باللام والنقول هو المجرد عن اللام لا المرف به والالزام أن يكون اسم الفن الكلام باللام ولا يصح تجريد عن اللام حال العلمية اذ لا يصح (٢٢) تجريد بعض أجزاء العلم عن بعض آخر والواقع خلاف ذلك فانهم

يقولون هذا كلام القدماء وهذا كلام المتأخرين الى غير ذلك (قوله فرع تسميته) أي تسمية علم الكلام وأنت خير بان هذا لا يلائم قولهم بان علم الكلام يسمى عند المتقدمين بالفقه الاكبر وبعلم التوحيد والصفات (قوله من الموضوع له بالوضع التركيبي) قال في شرحه لرسالة الوضعية قد حقق في موضعه ان المرف بلام المهدله وضع

لتمكنهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام (الثاني) انه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها لكلام الله تعالى وحفظها عن مخالفتها (الثالث) انه لا يفيد الجوارح الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيد العمل مطلقاً (الرابع) انه في مقابلة التصفية التي مدارها على السكوت فسمى بما يقابل السكوت (الخامس) انه في افادة الاختصاص بالمبدل كلام الاختصاص في افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام الا انه أجرى مجرى الاسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه والوجه الاول من الثمانية من قيل نقل الاسم المشترك بين أجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاماً فرع تسميته كلاماً تسمية للاجزاء باسم الكل تبييناً على أن كل جزء منه في شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل والتحقيق أن قولهم الكلام في كذا من قيل اطلاق الكلام على حصة منه بمعونة الالف واللام فانه للمهد التقديري وهذا لا يصلح للنقل اذ لا ينقل اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم فاللفظ الذي ينقل عنه هو المرف باللام والوجه الثاني من قيل تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام موضوع المسئلة وجزء المسئلة جزء والوجه الثالث من قيل تسمية الشيء باسم مسبه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع والخامس والسادس من قيل تسمية

تركيبي لكل جزئي معهود من جزئيات مفهومه بخصوصه وضماً عاماً يعني ان رجلاً مثلاً كما وضع في حال (الشيء) تجرده عن اللام لمفهومه الكلي كذلك وضع في حال مقارنته مع اللام لكل جزئي من جزئياته فالموضوع في هذه الحال هو الموضوع أولاً وليس هو المركب منه ومن اللام كما توهم وقال في تعليقاته على حاشية الشريف على المطول فيه نظر لان تعيين الشخص يجوز ان يكون مفهومًا من القرينة دون اللام وحينئذ لا يحتاج الى القول بوضع آخر في المهد الخارجي انتهى (١) وقيل انما يحتاج الى اثبات الوضع التركيبي له اذا كان اسم الجنس موضوعاً للماهية من حيث هي فيكون استعماله في الجزئيات حقيقة وأما اذا كان موضوعاً للفرد المنتشر فلا يحتاج اليه لكونه مدلوله حينئذ قابلاً لتعيين المستفاد من اللام انتهى وبهذا ظهر ضعف ما ذكره في الوجه الثاني من وجهي الاعتراض فتدبر (قوله لان الكلام موضوع المسئلة) يعني أن الكلام موضوع المسئلة في مسألة الكلام وموضوع المسئلة جزء منها ولا ينبغي ان مسألة الكلام جزء من مسائل الفن فالكلام جزء من الفن فان جزء الجزء للشيء جزء لذلك الشيء (قوله لان الكلام مسبب القدرة الخ) ومسبب المسبب مسبب (كفوي)

(قوله باسم سببه) اما على السادس والخامس فظاهر فان المحتاج اليه سبب للمحتاج وكذا مالا يتحقق الشيء الابدانه سبب لذلك الشيء واما الرابع فلان الكلام سبب للتعليم والتعلم وهما شيان لعلم الكلام وسبب السبب سبب (قوله وجعلها) أي جعل الوجوه الثلاثة التي هي الرابع والخامس والسادس (قوله وهم) ولعل ذلك لان ما هو الدال اتما هو الالفاظ الموضوعه بازاء المسائل والمراد بالكلام المذكور في تلك الوجوه هو الكلام الخارج عن تلك الالفاظ من الكلمات المذكورة عند التعليم والتعلم كما لا يخفى على من نظر في كلام الشارح في تقرير تلك الوجوه (قوله والفرق بينه وبين ما يليه) ما يليه هو الخامس والسادس ولما كانت هذه الوجوه الثلاثة مشتركة في الكون من قيل تسمية الشيء باسم سببه كما أشار اليه أولا احتاج الى بيان الفرق بينها بوجه آخر فصرح بان الفرق بين الاول وبين الاخيرين كون المدار في الاول هو التعليم والتعلم بخلاف الاخيرين اذ لا تعلم ولا تعلم فيها وحاصله ان تسمية الكلام في الاول بواسطة التعليم والتعلم بخلاف سببته في الاخيرين فان الكلام فيها سبب بلا واسطة كما عرفت وأشار الى الفرق بين الخامس وبين السادس بان الكلام سبب للتحقق في الاول وللتعرف في الثاني كما يظهر بالتأمل في كلام الشارح فقوله وتحققه ناظر الى الخامس وقوله وتعرفه الى السادس وهذا يحمل ما ذكره (محمد شريف) حيث قال والفرق بينهما هو ان حاصل الاول ان مسائل العلم لا تتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الثاني ان الافتقار فيه الى الكلام لازام الفرق المخالفين والرد عليهم (قوله ولو اريد بالكلام فيه) أي في الوجه الرابع (قوله كلام الله تعالى) حيث يكون منقولا من معنى كلام الله بخلافه في (٢٣) سائر الوجوه (قوله اطلق عليه أولا) فيه

نظر أما أولا فلانه يكون هذا الوجه حيث يبيننا الوجه التسمية بالكلام أولا مخالفا لآخواته واما ثانياً فلان الاطلاق عليه لا يتفرع على كونه أول ما يجب من العلوم

الشيء باسم سببه وجعلها من تسمية المدلول بهم الدال وهم والسابع من تسمية المدلول باسم الدال والثامن من تسمية الشيء باسم المشبه به وقوله في الوجه الرابع لانه أول ما يجب من العلوم التي اتما تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه أن تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو اريد بالكلام فيه كلام الله تعالى لكان الفرق في غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق عليه أطلق عليه أولا والالفا اما ذكر الاول في قوله لانه أول ما يجب ان يعلم من العلوم أو قوله ثم خص به قوله في الوجه الخامس لانه اتما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين حكم أغلبي

التي تتعلم بالكلام بل لا بدوان يكون أول ما دون من تلك العلوم أيضاً والتوجيه بان المراد انه لكونه أول ما يجب من تلك العلوم دون أولا فاطلق عليه هذا الاسم أولا مردود بأنه خلاف الواقع لما قبل ان تدوين الفقه كان مقدما عليه والقول بان الفاء ليست للتفريع بل للتعقيب ومعناه انه لم يقع قبل هذا اطلاق هذا الاسم على غير هذا العلم خروج عن مذاق الكلام كما قيل واما ثالثاً فلما قيل الاطلاق عليه أولا يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل بحث فتأمل (قوله والا لفا اما ذكر الاول الخ) وذلك لان المشار اليه بقوله لذلك اما كونه مما يجب من العلوم التي تعلم وتتعلم بالكلام واما كونه أول ما يجب من تلك العلوم فعلى الاول لفا ذكر الاول في الاول اذ لا مدخل له حيث لا تسمية وعلى الثاني لفا قوله ثم خص به اذ لا شركة للغير في ذلك الكون حتى يحتاج الى التخصيص للتمييز في هذا التردد توسيع للدائرة والافلاشك في ان الاول متعين فانه لا دخل للاولية في مجرد التسمية بل له دخل في التسمية أولا وحاصله انه لو لم يقيد قوله فاطلق عليه باولا لضاع الاول في الاول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضائعاً لضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة للغير الخ فتدبر (قوله حكم أغلبي) اذ قد يتحقق بلا مباحثة وادارة كلام من الجانبين أيضاً وفيه ان غيره يشاركه في هذا الوجه فلا يكون مرجحاً لتسميته ولا يصح قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل والمطالعة فالظاهر انه حكم كلي بناء على ما قاله الكسبي من ان الكلام لموضوع ودقة مسلكه وعظم الخطر في امره فان الوهم يلبس العقل في مبادئه والباطل يشاكل الحق في معانيه ينبغي ان يعتنى فيه بأخذه من أفواه الرجال ولا يكتفى فيه بالتأمل في المأخذ ومطالعة الكتب المصنفة فيه واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد انتهى أو الحصر ادعائي كما قال (بحر آبدي) (كفوي)

١ قوله يقال كونه أكثر) قائله المحقق القزويني (قوله وبهذا اندفع مايتوهم الخ) المتوهم هو المحقق البحر أبادي (ولي الدين)

(قوله ومما يقتضي منه العجب ما قيل) وذلك لان الحصر المستفاد من قوله انما يتحقق الخ انما هو قصر تحقق الكلام على المباحثة واذارة الكلام ولا يخفى ان هذا لا يفي عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل الخ لا قصر التحقق بالمباحثة والمطالعة على الكلام اذ لو اريد ذلك لقيل انما يتحقق بالمباحثة والمطالعة هو بضمير الفصل كما قال الفرزدق * وانما يدافع عن احسابهم انا أو مثلي * هذا والظاهر ان هذا رد بليغ على المحشي (البحر أبادي) حيث قال قوله وغيره قد يتحقق الخ اشارة الى جهة اختصاص الاسم كما وقع والا فلا حاجة اليه اذ اللازم في التسمية بيان وجه ترجيح الاسم من بين سائر الاسماء لا غير نعم وجه التسمية على تقدير اختصاصه بالسمي كان اقوى فيكون اعتباره اولى هذا لكن يرد حينئذ ان ترك هذا الاعتبار ليس بأولى في الوجوه الثلاثة المتقدمة مع امكانه هناك أيضاً انتهى بعبارة وانت خبير بأن مؤدي كلامه ان المقصود الاصل هو بيان وجه التسمية قد تم بقوله انما يتحقق الخ فلا حاجة فيه الى قوله وغيره قد يتحقق الخ الا ان يقال انه اشارة الى جهة اختصاص هذا الاسم بهذا العلم وليس فيه دعوى ان الحصر في قوله انما يتحقق يفي عن قوله وغيره قد يتحقق الخ (قوله يقال كونه أكثر) أقول قول القائل (٢٤) بالنظر الى الخلاف والدفع بالنظر الى النزاع وتحقيقه ان الخلاف والنزاع

في قول الشارح اما بمعنى واحد او كل منهما بمعنى والظاهر هو الثاني حينئذ كل واحد منهما اما مستقل في وجه التسمية أولا بل المجموع وجه واحد والظاهر هو الاول فالقائل اعترض على الاول بمنع مقدمته والدافع دفعه بتصحيح الثاني واثبات مقدمته فتأمل وتفصيل

ومما يقتضي منه العجب ما قيل ان الحصر في قوله انما يتحقق يفي عن قوله وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب وقوله ولانه أكثر العلوم خلافا وزاعا يقال كونه أكثر من الفقه محل تردد ودفعه بانه لا نزاع في الفقه لان لكل أن يعمل بجتهاده بخلاف الكلام وقوله لا يثبتانه على الادلة القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمية مبنى على أن بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمية وبهذا اندفع مايتوهم أن هذا يناقض ما في شرح المواقف أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ مايتوقف عليه الشرع لا يعقل تأييده بالشرع وكيف لا وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمع لكونها عين السمية لا ينافي كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع ولا خفاء في تأييد ثبوت مايتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به * والتغفل الدخول على ما في القاموس والكلم كما يأتي بمعنى الجرح يأتي بمعنى التأثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره اليبضاوى في تفسير قوله تعالى (فقلني آدم من ربه كلات)

ذلك ان القائل حمل النزاع على معنى الخلاف بناء على انه لا نزاع في سائر العلوم حتى يكون الكلام أكثرها نزاعا أو جعل كلا منهما بمعنى آخر وحمل كل واحد منهما على وجه مستقل فاعترض فعنى كلامه ان كون الكلام أكثر خلافا من الفقه محل تردد والدافع حمل الخلاف على معنى النزاع او ظن ان معنى كلام القائل ان كونه أكثر نزاعا محل تردد فردده بانه لا نزاع في الفقه (قوله اندفع مايتوهم) المتوهم هو المحشي (البحر أبادي) حيث قال قبله الاكثر غير مذكور في شرح المقاصد وهو موافق لما ذكر في شرح المواقف من أن العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الاولى ما فعله هنا لان تأييد مايتوقف عليه الشرع به غير ظاهر انتهى فجعل قول الشارح مبنيا على ان بعض الادلة القطعية ليست الا ادلة ما يتوقف عليه الشرع وتوهم ان ما يتوقف عليه الشرع لا يمكن اخذه من الشرع وان تأييد أدلته بالشرع غير ظاهر فهذا المحشي دفع الاول بقوله مبنى على ان الخ ودفع الآخرين بقوله ولاخفاء في تأييد ثبوت الخ فتأمل (قوله ان العقائد يجب الخ) لعل وجه المناقاة هو ان المفهوم من قول الشارح ان بعض الادلة لا تأييد بالسمع بمعنى ان السمع لا يكون دليلا مستقلا فيه والمفهوم من شرح المواقف ان العقائد كلها يجب ان تؤخذ من السمع بمعنى ان السمع يكون دليلا مستقلا في كل منها فجاء المناقاة فتأمل (قوله وكيف لا) أي وكيف لا يندفع به ذلك (قوله في تأييد ثبوت ما يتوقف) وكذا تأييد أدلته بالسمع بعد ما ورد الشرع به اذ معنى تأييد الادلة بالسمع ليس الا ان الشرع قد ورد بثبوت ما هو مدلوله (كفوى)

(قوله وقيل هذا) قائله الخبالي (قوله والا فالتسمية) أي وإن لم يحمّد التسمية بقولنا لهذه الوجوه فالتسمية المطلقة وقعت من التأخرين أيضاً قال استاذنا الفاضل عبدالرحمن الكردي ألا مدي هذا الاستثناء مشعر بأنه لو لم يرد هذا القيد لاصحح الكلام وليس كذلك لا يمكن ارادة قيد الاولية أي فالتسمية بالكلام أولاً لما وقعت انتهى وأنت خير بان المقصود من هذا الكلام التنبيه على عدم صحة كلام الحشّي الخبالي بلا تأويل أي تأويل كان ولله لهذا قال وكأنه يريد الخ ولم يحزم

(قوله أي المسمى بالكلام الخ) فيه انه لا لطف في ذكر ان المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء في هذا الانشاء مع ان هذا المعنى بمراحل عن مذاق المبني وعن ملائمة رديفه الآتي أعني قوله وهذا هو كلام التأخرين اذ لا مجال لهذا المعنى هناك على ان هذه الوجوه جارية في تسمية كلام التأخرين أيضاً فلا وجه لتخصيصها بكلام القدماء (قوله باسم جزئه) الظاهر ان المراد بجزئه هو كلام القدماء فان كلامهم كان جزءاً من كلام التأخرين ويحتمل ان يراد به مسئلة الكلام قائما جزء من كلام التأخرين أيضاً لكنه لا يلائم قوله أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء (قوله وبهذا تبين) أي بما اشرنا اليه من ان هذه الوجوه وجوه لتسمية كلام القدماء بالكلام ظهر وجه تقديم هذه الوجوه على بيان كلام التأخرين وذكرها قبل بيانه وذلك الوجه هو كون هذه الوجوه مختصة بتسمية كلام القدماء بالكلام وفيه بحث اذ لا بيان لكلام التأخرين في الكتاب كما سيعترف به فكيف يحكم بأنه قدم ذكر هذه الوجوه على (٢٥) بيان كلامهم على ان ما اشار اليه

على تقدير تمامه انما يكون وجهاً لذكر هذه الوجوه متصلاً ببيان كلام القدماء لا مقدماً على بيان كلام التأخرين فالاولى ان يقال وبهذا تبين وجه ذكر هذه الوجوه عقب ذكر كلام القدماء واما ما قيل انه لا ذكر لكلام القدماء ولا الكلام

(قوله وهذا هو كلام القدماء) أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء وأما تسمية كلام التأخرين كلاماً فن تسمية الكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام التأخرين * وقيل هذا اشارة الى ما يفيد معرفة العقائد أي من غير خلط الفلصيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقب ما ذكر من كلامهم وكأنه يريد أن التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من التأخرين أيضاً (قوله ومعظم خلافاته الخ) انما قال معظم خلافاته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة في الآخرة والتعرض بهم في قوله تعالى (وبالآخرة هم يوقنون) وقد فصل نبذا منه في تفسير الآية الكريمة أصحاب التفسير وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة * ولا يخفى أن المقصود أن ليس له خلافات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذي هو للتأخرين ولا نقي به العبرة اذ من الفرق

(م — ٤ حواشي العقائد ثاني) (عصام) التأخرين هنا وقوله ومعرفة العقائد ليس ذكر الكلام احد منهما بل هو امر مشترك بين كلاميهما ان قيد بعدم كونه ملحوظاً بالفلصيات يصير كلام القدماء وان قيد بكونه ملحوظاً بها يصير كلام التأخرين ففيه ان تلك المعرفة هي كلام القدماء وجزء من كلام التأخرين على ما ذكره هذا الحشّي العصام فذكره هذا ذكر الكلام القدماء وليس امراً مشتركاً يقيد تارة بالملحوظية واخرى بعدمها (قوله والا فالتسمية الخ) قبل مراد القائل ان التسمية اولاً وقعت من القدماء أقول الظاهر ان التسمية لما وقعت من القدماء جرى التأخرون عليها فليس لهم تسمية جديدة ولك ان تقول تسمية ما يفيد معرفة العقائد بالكلام انما وقعت من القدماء واما المسمى بالكلام عند التأخرين فهو المركب منه ومن الفلصيات كما عرفت (قوله قد يخالفون) أي قد يبينون ان بعض معتقدات اليهود والنصارى يخالف لاعتقاد أهل الحق لما سيجي منه (قوله في بعض معتقداتهم) الضمير للقدماء أو لليهود والنصارى باعتبار انها جماعة واحدة فان الكفر ملة واحدة ثم ان قد التقليل في قوله قد يخالفون مغنية عن ذكر البعض هنا (قوله فان لليهود معتقدات الخ) الظاهر من سوق كلامه انه لتعليل لقوله قد يخالفون اليهود والنصارى وسيجي منه ان المراد بخلافهم تبين ان معتقدات الغير يخالف لاعتقاد أهل الحق ولا يخفى ان هذا المعنى لا يثبت بهذا التعليل ويمكن ان يقال انه لتعليل لجرد ان لها معتقدات تخالف لاعتقاد القدماء فيصح ان يبين في الكلام ان معتقداتها تخالف لاعتقاد أهل الحق (قوله ان ليس له) الضمير لكلام القدماء أو للقدماء كما يستدعيه قوله الآتي والمراد بكون معظم خلافهم لكنه لا وجه حينئذ لافراد ما قال (البارقي) هو للقدماء لا لكلامهم لئلا يرتكب المجاز قاتلاً (كفوي)

(قوله انه معظم ما بين الخ) يعني ان المعظمية مقيدة بالتبيين في الكلام لا مطلقة حتي يرد ما ذكر (قوله غير ظاهر) وأنت خير بان المراد بالسنة طريقة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وهي اعم من القول والفعل والتقرير على ما فصل في أصول الحديث فعلي هذا فالتخصيص بها ظاهر غاية الظهور

(قوله الحكماء الاسلاميون) فيه انهم ان لم يلتزموا شريعة من شرائع الله تعالى أو التزموها ولكن مع ذلك كان لهم معتقدات تخرجهم تلك المعتقدات عن الاسلام كما يستدعيه قوله الآتي والحكماء ليست منهم فلا معني لكونهم من الفرق الاسلامية وان لم تخرجهم معتقداتهم عن الاسلام فلا معني لعدم من الحكماء وايضاً ينافيه قوله الآتي (قوله مع الفرق الاسلامية انه) أي خلافهم مع الفرق الاسلامية (قوله دون ظاهر الكلام) الظاهر ان المراد بالكلام هو كلام الله تعالى فالظاهر دون ظاهر الكتاب ويحتمل ان يكون المراد بظاهر الكلام ظاهر كلام الشارع وهو ان يترك الظاهر ويقول لما ورد به السنة كما قال فيها سيأتي يعني ان تخصيص الورد بظاهر السنة لا بالسنة (٢٦) مطلقاً انه ظاهر الكلام هنا غير ظاهر بل الظاهر ان يقول لما ورد

به السنة فتأمل على الاول يكون قوله وكأنه خص التعرض الجواباً عن هذا المذكور وعلى اثنائي جواباً عن مقدر كأنه قيل لم خص الورد بالسنة وجماعة الصحابة مع انه عام للكتاب أيضاً فاجاب بما ذكره فتأمل (قوله وكأنه خص التعرض الخ) ويمكن ان يقال خص التعرض لهذا اقتداء بما فعله النبي عليه السلام في حديث (ستفرق امتي ثلاثاً وسبطين فرقة) حيث قال في بيان الفرق الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا أن يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية الى ثلاثة وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية انه معظم ما بين في الكلام كونه مخالفاً لاعتقاد أهل الحق لان أكثر خلافهم مع تلك الفرق حتي يرد أن مخالفتهم مع الحكماء أكثر كما قيل لانه لا تسمى المسئلة التي بينها صاحب المذهب خلافة وان كان مخالفاً فيها مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لأن معظم الخلافات مع متعدد من الفرق وذلك بين (قوله لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكأنه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة نطقة لتسمية أهل الحق بأهل السنة والجماعة (قوله وذلك أن رئيسهم وأصل بن عطاء اعزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى) يقال اعزل أي نحى جانباً كذا في القاموس وفي الصحاح اعزله وتعزله بمعنى وفي المقدمة اعزله (بيك سوشدازوى) فالعربي اعزل عن مجلس الحسن البصري واعزلنا فذكر عن مجمل العربي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقرير بالاثبات يقال قر بالمكان واستقر أي ثبت وأقره وقرره منه أي أثبتته ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذي أثبت بعض السلف بين الجنة والنار لمن تستوي حسنة مع سيئانه على ما ورد في الحديث الصحيح لكن ما لهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد أو لاطفال المشركين على ما قال

الناحية هي ما انا عليه واحبائي (قوله اعزل) وذلك انه دخل على الحسن (بعض)

البصري رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائير ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف نحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال وأصل انا لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين قائلاً ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمناً وليس بكافر أيضاً لا قراره بالشهادتين ولو وجد سائر اعمال الخير فاذا مات بآلوة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن تخفف عليه وتكون دركته فوق دركات الكفار وقال الحسن قد اعزل عنا وأصل فهكذا سمي هو واصحابه معزلة كذا في شرح المواقيف (قوله واعزلنا) فيها سيأتي آناً (قوله فذكر عن) بصيغة الماضي (بمجل العربي) بالهاء الداخل على المصدر وقوله وعدم المحافظة عطف على مدخول الباء وهو الجمل (قوله وعدم المحافظة) ههنا (قوله منه) أي من قربا لمكان يعني ثبت (قوله أو لاطفال المشركين) قيل فعلى هذا يكون دار الخلد

(قوله كما سيجي) أي في بيان قول المتن والكيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ولا تدخله في الكفر

(قوله أول من مات على فترة من الرسل) قيل وعن الحسن ان اهل الاعراف فضلاء المؤمنين يملون الاعراف ويمسكون الفريقين في الجنة والسعر وقيل هم الذين كثرت افعالهم الحسنة من الكفار كنوشروان العادل وامثاله انتهى ولعله لم يتعرض لها المحشي لعدم ثبوتها عن الثقات على ان الثاني يخالف قواعد الاسلام من ان الكفار جميعاً من اهل النار وان الحسنة غير مقبولة بدون الايمان (قوله لان مذهبهم ان صاحب الكيرة يخلد في النار) هذا لا يستلزم المدعي لجواز ان يكون خلوده في النار عندهم بعد مكثه في المنزل بين الجنة والنار كما ان كونه مخلداً في الجنة عندنا لا ينافي دخوله النار أولاً فالاولى ان يقال لانهم يسمون الوسطة بين الكفر والايمان بالمنزلة بين المنزلتين كما قال الشارح في شرح المقاصد (قوله فرقاً بين قوله هذا الخ) حاصل ما ذكره ان قوله ويثبت المنزل بين المنزلتين لدفع توهم ان يكون المراد بالكافر في قوله (٢٧) مرتكب الكيرة ليس بمؤمن ولا كافر هو

الكافر الجاهر كما في قول الحسن وفيه انه لا يندفع به ذلك التوهم لجواز ان يتوهم ان المراد بالمنزلتين هو الايمان والكفر الجاهر به فتأمل (قوله كما سيجي) ان مرتكب الكيرة (الخ) فيه ان ما سيجي ان مرتكب الكيرة منافق عند الحسن لا انه ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق والقول بان القول بكونه منافقاً يستلزم القول بانه ليس بمؤمن ولا كافراً المنافي ليس بمؤمن لعدم تصديقه ولا بكافراً لاجراء احكام الاسلام عليه ليس بشيء فان اجراء الاحكام عليه ليس الا لظهاره

بعض أول من مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض لان مذهبهم ان صاحب الكيرة يخلد في النار وانما قال ويثبت المنزل بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان مرتكب الكيرة ليس بمؤمن ولا كافر فرقاً بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجي ان مرتكب الكيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الوسطة بين الكفر والايمان بل ينفي الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق * وحجة اصل على اثبات المنزل بين المنزلتين على ما نقله الشارح في شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين) عن كتاب الفرر والدرر للشيخ المرتضى الشيرازي في تفسير الآية المذكورة معني كونهم بين بين ان حكمهم حكم المؤمنين في انه يتناكح ويوارث ويضل ويهدي عليه ويدفن في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة منه واعتقاده عداوته وان لا قبل لشهادته قال الشريف المرتضى على ما نقله الشارح عن كتابه الفرر في شرح الكشاف في تفسير الآية المذكورة واصل مولى بني مخزوم وقيل بني هاشم ولقب بالفزالي لانه كان يجلس مجلس الفزاليين عند رضيع له منهم وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدى وثلاثين ومائة ومحب ابا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ عنه (قوله فسماوا المنزلة الخ) يتبادر منه ان تسميتهم بهذا لقول الحسن اعزل عنا وقال في شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادي سماوا المنزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين فاعزل عنه الى سارية من سواري مسجد البصرة وأظهر بدعته فقال الناس انه

الايمان (قوله وحجة اصل) لا وجه لهذا التعليل هنا لان الشارح سينقله عند قول المصنف والكيرة لا تخرج العبد من الايمان مع الجواب عنه (قوله وتسميتهم) عطف على الاخذ (قوله فاسقين غير مؤمنين الخ) لا يخفى عليك ان ما ذكره على تقدير تمامه انما يستدعي تسميتهم بفاسقين لا بفاسقين غير مؤمنين ولا كافرين اذ المتفق انما هو الاول لا الثاني (قوله معني كونهم بين بين) فلي هذا يكون النزاع لفظياً كما لا يخفى (قوله عن كتابه) أي عن كتاب الشريف المرتضى (قوله في شرح الكشاف) متعلق بقوله الشارح (قوله فسماوا المنزلة) قال المحشي البارقي والقاضي عبد الجبار من المتأخرين من اكابرهم كان يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعزال في القرآن فالمراد منه الاعزال من الباطل وبهذا صار اسم الاعزال اسم مدح وينتقض هذا بقوله تعالى (فان لم تؤمنوا لي فاعزلون) فان المراد من الاعزال هنا المنزلة عن الايمان لا المنزلة عن الكفر والباطل انتهى (قوله الى سارية) السارية الاسطوانة كما في القاموس (كفي)

(قوله عن كتاب الفرر) للشرىف المرتضى (قوله بعده) أي بعد وفاة الحسن قيل توفي في رجب سنة عشر ومائة وكان اماما جليل الشأن رفيع الذكر وأما في العلم والعمل ذهب اهل البصرة الى انه أفضل التابعين مطلقا رحمه الله تعالى رحمة واسعة (قوله لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب) (٢٨) العاصي) هذا وجه لتسميتهم أنفسهم اصحاب العدل وقوله ونفي الصفات القديمة

اعتزل الامة ونقل عن كتاب الفرر انه لما قال واصل بالمزلة بين المزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك واني اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو فقرة فاعتزل عمرو منزل قتادة واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول ما فعلت المعتزلة (قوله وهم سموا أنفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه) في شرح المقالة النصيرية ووجوب الموض والطف على الله تعالى والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب المضررة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستخفاف والطف كل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة والموض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الآلام التي وصلت اليها هذا كلامه ولا يخفى انه كان الاولى أن يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه أشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعري والعدل ضد الجور وما تقرر في النفوس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد اما أنهم يثبتون العدل لله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ما تقرر في النفوس انه مستقيم واما أنهم اصحاب العدل الغير الجائرين أو الثابتون على ما تقرر في النفوس انه مستقيم ولا يبعد أن يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) (قوله ثم انهم توغلوا في علم الكلام) في القاموس أو غل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وأبعد كتوغل والتثبت التعلق والتثبت بذيل الفلسفي كناية عن دناءة ربهم وسفالتها في الفلحفة فناء أمرهم عليها ليس على وجد الاحكام والاقان وفي قوله في كثير من الاصول زيادة توبيخ اذ بناء الاصل الاسلامي على الفلسفة التي تنفيها أصول الاسلام خارج عن طور العقل نعم لا وصمة في الاقتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر وقوله وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال يقتضي انتهاء شيوعه بهذا الوقت وليس كذلك الآن يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة أحد الى أن قال الخ والاشعر أبو قبيلة من اليمن لانه ولد وعليه شمر منهم أبو موسى الاشعري من الصحابة والجباي مندوب الى جبي بالضم والقصر وتشديد الباء وقبحا بمعنى كورة بخوزستان لان أبا علي وابنه أبا هاشم منها لاقرية قرب بمقوبا ولاقرية بنهر وان منها أبو محمد بن علي بن حماد المقرئ ولاقرية قرب هيت منها محمد بن أبي المز كذا ذكره القاموس وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع بقرب كازرون وما ذكره في ثلاثة اخوة يجري في كل ثلاثة اخوة كانت أولا والصغير ليس بمطيع أي متفاد للامر ولاعاص لانه ليس بأمور (قوله الاول يثاب بالجنة) أي في الجنة والا ففس الجنة ليست ثوابا

عنه وجه لتسميتهم أنفسهم اصحاب التوحيد قال (البارقي) توحيدهم يبطل عدلهم وعدهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه اذا لم يتم به تعالى صفة لم يكن أمرا وناها فكان التعذيب منه تعالى على بعض الافعال ظلما وأما الثاني فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلفهم كان له شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي انتهى وفيه نظر فان كون افعال المخلوقات بخلفهم ليس عدلهم فابطاله توحيدهم خارج عن المقام اذ الكلام في ابطال عدلهم توحيدهم وقال (عوض أفندي) عدلهم يستلزم اثبات الصفة وهي العدل وذلك ينافي توحيدهم ويبطله ورد بانهم لا ينفون الصفة مطلقا بل ينفون الصفة الحقيقية القديمة والعدل ليس منها انتهى (قوله قيل انه مخفف) وقال (صلاح الدين)

(ولا)

انه تخفيف الباء قرية من قرى ستر (قوله والصغير ليس بمطيع الخ)

يريد بيان مقابله للمطيع والعاصي وانه اختير للاختصار (قوله لانه) علة لكلا النفيين (قوله ففس الجنة ليست ثوابا) ان أريد ماهو الظاهر فلا يلائمه قوله ولا مستلزما له كيف والصغير في الجنة الخ وان أريد نفس الدخول في الجنة فعدم كونها ثوابا ممنوع كيف والدخول فيها بلا ألم نوع من الثواب قدبر (كفوي)

(قوله فيه نظر) وهو إما أنه يجوز أن يكون الثاني وهو العاصي من أهل الصغيرة فلا يجوز عليه أنه يعاقب فإنه يجوز العفو عن الصغيرة عندهم وجوابه أن المراد أهل الكبيرة بمعونة المقام وسباق الكلام أو أنه لا يحصر العقاب في النار فلا وجه للعجز بالعقاب بالنار والتفسير بفي النار غير ظاهر هنا إذ نفس النار عقاب وقوله والاولى بالجحيم على الاول اشارة الى نظر آخر وهو الثاني وعلى الثاني ايماء الى الجواب عن النظر بتغيير العبارة وحاصله أنه لو قال والثاني يعاقب بالجحيم لاندفع ذلك النظر بجعل المعنى يعاقب في الجحيم بما أَرَادَهُ اللهُ تعالى من أنواع العقاب قالت قلت فما الفرق بين النار والجحيم حتى جاز التأويل المذكور في أحدهما دون الآخر مع أن الجحيم هي النار الشديدة قلت المتبادر من الجحيم هو كونه علماً لجهنم بخلاف النار بل المتبادر منها غير العلمية وإن كانت قد تستعمل هي أيضاً علماً لجهنم (قوله لا يثاب) أي في الجنة والا نفس الدخول في الجنة بلا ألم نوع من الثواب اللهم إلا أن يقال نفس الدخول ليس بثواب ومنفعة دائمة لانقضاءه (قوله وكون الجنة) جواب سؤال مقدر فكانه قيل مقر ذلك الصغير على تقدير أن لا يثاب ولا يعاقب أما خارج الجنة والنار أو داخل إحداها والاول يستلزم الواسطة بين الجنة والنار وذلك خلاف مذهبهم والثاني يستلزم أن لا يكون ثواب في الجنة أو عقاب في النار وذلك يناهي كونها داري ثواب وعقاب مع أنها داراً ثواب وعقاب بالاتفاق (٢٩) فأجاب بما ترى وحاصله اختيار الشق الثاني

ووضع المناقاة (قوله الاخذ)
بالمعنى المبني للمفعول (قوله
وفعلها) أي فعل البهت
بمعنى الاخذ بفتة والبهت
بمعنى التعشير (قوله يقال
قد أطال الشيخ) قال
(صلاح الدين) وقد أخطأ
الحيثاني في الجواب عن
الثالث فجاءه الى البهت لانه
لوقال في جوابه يقول الرب

ولا مستلزماً له كيف والصغير في الجنة مع أنه ليس بثواب (قوله والثاني يعاقب بالنار) فيه نظر
والاولى بالجحيم (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وإن كان في الجنة وكون الجنة دار ثواب
ليس بالنسبة الى كل من فيها فان الملك فيها ولا يثاب بل بالنسبة الى المكلفين (وقوله فادخل الجنة)
يعنى به مثاباً والافه غير محروم من دخول الجنة ولك ان تستغنى بتفريع قوله فادخل عن
التقييد اذا المراد الدخول المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم منه (قوله لو كبرت) من
باب علم أي طمعت في السن (قوله فبهت الحيائي) البهت كالتصر الاخذ بفتة والحيرة وفعلها كالم
ولصر وكرم ومجهول أيضاً والصفة مبهوت لا باهت ولا بهت يقال قد أطال الشيخ الاشعري المسافة
على نفسه في الزام الحيائي ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا تقع عنه معصية وإن يكون
في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهتة وليس بشيء لأن للعبد اختياراً تاماً على
أصلهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبية على ارادة الله خبره فيجب على الله أصلح ما هو تحت قدرته

الابقاء ليس بواجب على بل الواجب هو اللطف كاعطاء العقل ليميز خيره عن شره والقدرة ليختار خيره وارسال الرسل
لهديهم الى الحق لم يرد عليه الا لزام ثم قال ذلك القائل فان قلت لما وجب بعض الاصلح لكونه أصلح فقد وجب كل
ما هو أصلح للشركة في الملة قلنا ممنوع بل وجوب الاصلح إنما هو لقطع حجة العباد كما قال الله تعالى (لئلا يكون للناس
على الله حجة) وقد قطع حجبتهم بما ذكرنا انتهى * أقول هذا أيضاً ليس بشيء * أما أولاً فلأن اللطف باعطاء العقل المميز
للخير عن الشر مفقود في الصغير لاسباب في الذي لم يبلغ حد التمييز جداً وكذا القدرة التي يختار بها الخير وكذا هداية
الرسول منتفیان فيه قطعاً وأما ثانياً فلانه لم يقطع حجة مثل هذا الصغير أصلاً كما أشار اليه الشيخ بقوله فان قال الثالث
يارب لم أمتني الخ وأما ثالثاً فلما قيل كما ان كلاً من اعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل من باب اللطف كذلك كل من الاجهاد
والايقاء من ذلك الباب فتخصيص أحدهما بالوجوب دون الآخر تخصيص بلا تخصيص فتأمل * وأما ما قيل من أن للجائي
أن يقول في جواب الثاني يقول الرب تعالى لو أمتنك صغيراً لفاتنك اللذات الدنيوية والاخرية جميعاً لاني كنت أعلم
أنك تموت على العصيان فكان الاصلح لك أن تموت كبيراً لتنتفع ببعض اللذات فهو ظاهر ناشيء عن عدم التدبر إذ الصبيان
لا يتصور فيهم العصيان فكيف يصح أن يقال ما ذكر في حقهم * اللهم الا أن يقال أنه مبني على مذهب من قال من علم الله تعالى
منه الايمان على تقدير البلوغ في الجنة ومن علم منه الكفر في النار الا أنه ليس بمذهب المعتزلة وأنه مختص بأطفال الكفار

(قوله قيل لا يلزم الخ) قائلة الخياي (قوله ونحن نقول الخ) ونحن نقول أيضاً ان المراد بوجوب الاصلح على الله تعالى جنس الاصلح وهو متحقق في تلك الصورة لكن الظاهر من وجوب الاصلح على الله تعالى أن يكون أصلح، في حق كل فرد ولعل الاصلح أن لا تكون امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه ويلزم على ما ذكره ارتكاب غير الاصلح في حق بعض لأجل الاصلح في حق آخر ولا شبهة في أنه غير اصلح وعلى هذا فوجوب البهت على الحيائي ظاهر غاية الظهور فللاسم تأثير في المسمى لانه ينزل من السماء فلذا نصرنا (١) شيخ السنة والله أعلم بحقيقة الحال (قوله فلرعاية مصاحبة الخ) ولا يخفى على من له أدنى معرفة في علمي الحكمة والكلام انه استعمل كلام الحكميم في مقام استعمال كلام المعتزلي وذلك لان كون الاصلح بمعنى الاوفى بالحكمة مذهب الحكميم يعني ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح عند الحكميم

كما في شرح المقاصد (٢) (قوله فله يقول الخ) فيه ان هذا هو وجوب الاصلح بمعنى الاوفى في الحكمة وذلك ليس بمذهب الجبائي على انه يلزم عليه البهت حيثئذ بمن ماتا كبيرين كافرين لم يمت أبواهما الكافرين قبل بلوغهما حد التكليف فان الاصلح لهما في دينهما امانتهما قبل بلوغهما حد التكليف لئلا يكونا سيئاً لكفرهما فاعلم عدم موتهما كان موجباً لكفرهما فان كل مولود يولد على فطرة سامية ثم أبواه قد يهودانه (٣٠) أو ينصرانه أو يمجسانه كما ورد في الخبر (قوله اكفر أبويه) هذا

لا يتشبه فيمن مات كبيراً كافراً وكان أبواه وأخوه أيضاً كافراً فإذا يقول الحيائي في أمثاله (قوله وكان الاصلح لهم) أي لصاحاه (٣) لسله احياءهم أي احياء الابوين والاخ المؤمن ولديه ان كون احيائهم الى ان كبر الصغير المذكور أصلح في

فيل لا يلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا معاً بمعنى الاوفى في الحكمة والتدبير في نظام العالم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين والحيائي منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فأوجب عليه تعالى ما علم نفعه وبعضهم اعتبر جانب الانفع سواء كان في علم الله تعالى أنفع أولاً فأوجب تعريض ما علم الله الكفر منه للشواب فلا يلزم عدم امانة الكبير بل امانة الصغير ونحن نقول قد أراد الله تعالى ظهور الحق وغلبة أهل السنة والجماعة والا فلم يكن البهت واجباً على الحيائي فله أن يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فله ان كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له اوله لانه كان في سلته صالحاً وكان الاصلح لهم بقاؤه فلرعاية مصاحبة كثيرين ذات الاصلح له ولا تلهي فيما ذكرت لك مع ان امداد شيخ السنة على أحق سبباً وهو أستاذ الاستاذ أبي أسحق

دين الصالحين من سلته بعيد غاية البعد اذ العادة جارية على ان موت الكبير لا يكون موجباً لكفر آخر بكمال الجزع على موته والاصلحية بغير ذلك كالتعليم والوعظ والنصيحة وغير ذلك غير مفيد اذ لا توقف لذلك على احيائهم فالأصلح لكل امانة الصالحين والابوين والاخ المؤمن قبل امانة الصغير (قوله وجب فوت الاصلح له) فيه انه يمكن الجمع بين الاصلحين بان يمتنع كلهم قبل امانته في حال صغره ثم يمته صغيراً كما لا يخفى فرعاية الاصلح لهم بالوجه المذكور توجب ترك أصلح آخر فوقه وهو رعاية الاصلح لكل بالوجه الذي ذكرناه

(١) لان اسم القائل ولي الدين بمعنى ناصر الدين فلذا قال نصرنا (كفوي)

(٢) حيث قال وأما الكفار حكماً كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في الصدمات ولما روي أن خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يمدحون بل هم خدم أهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى ولا تعجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والسيان ففي النار انتهى (منه)

(٣) هذه الدبارة الى آخر القولة طبق الاصل ومعناها غير ظاهري

(قوله لانه بعد تسميتهم) وفيه ان أبا منصور المازدي تلميذ أبي نصر المياض تلميذ أبي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني تقدمهم الله تعالى مقدم على أبي الحسن على بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال ابن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمقدار عشرين سنة على ما ذكره عبد القادر القرشي في الجواهر المضيئة وبهذا ظهر ما في قوله ولك ان تجعل المازدية داخلة فيمن تبعه واما قوله لانه أول من سمي الخ فغير مسلم فقم ما قال الشارح في شرح المقاصد وأول من خالف أبا على الجبائي ورجع عن مذهبه الي السنة أي طريقة النبي عليه السلام والجماعة أي طريقة الصحابة انتهى (قوله وان كانوا مخالفين) قال الشارح في شرح المقاصد وبين الطائفتين اختلاف في بعض الأصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستواء في الإيمان ومسئلة إيمان المفلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المنتهيين حتي ربما جعلوا الاختلاف في الفروع أيضاً بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم قرض الوضوء بالخارج من غير السيلين وكجواز النكاح بدون الولي والصلاة بدون الفاتحة ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين ولأدل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من (٣١) يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة

بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحة تمسكا بقوله عليه السلام ياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون أن المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه انتهى

(قوله ان أكرم الحق)

وهو هنا عندهم وجوب البهت على الجبائي وقد عرفت انه ليس بحق نكاح الله تعالى ان يرينا الحق

الاسفرائيني الذي هو واحد من آبائي الذين أفتخروهم وأغلب في النسب بهم من سواي لا ياتي لا أقدر أن أكرم الحق وان كان على وهو خير عصام يتصم به لدي ولله الحمد على خبره وجزيل لطفه وكرمه (قوله فسموا) أي أولاد فلا يرد نسبة المازدية أيضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم أو ضمير سواي لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك ان تجعل المازدية داخلة فيمن تبعه لانه أول من سمي في ابطال مذهب المعتزلة وأحي ماوردت به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل اذ بذلك لا يخرجون عن المتابعة كما يخرج تلميذه بذلك عن متابعتة أعني الاستاذ أبا اسحق الاسفرائيني اسكنها الله تعالى فرايس الجنان (قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية) أي اللغة العربية وخاص فيها الاسلاميون قال صاحب الكشاف الخوض الدخول في الباطل والبهو ذكره في تفسير قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا وكما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن أن يكون لتتمكن من رد مذهب المعتزلة المنتهين باذيال الفلاسفة في كثير من الأصول بل هو أنسب بمجالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين ففي ضمير أدرجوا فيه

حقاً والباطل باطلا ومنه الهداية والتوفيق (قوله كما لم يخرج تلميذه) أي تلميذ الشيخ (بذلك) أي بكونه مخالفاً له في بعض المسائل كما في مسئلة افعال العباد حيث قال مخالفاً لشيخه هي بمجموع القدرتين على ان تؤثرا في أصل الفعل كما سيجي فتأمل (قوله بذلك) أي بالمخالفة له في بعض المسائل (قوله لتتمكن من رد الخ) فيه ان هذا الرد ليس الا بابطال الفلسفة فلا مفايرة الا في القصد الاولى والنقض بالذات (قوله والكلام المخلوط به) مبتدأ خبره قوله كلام القدماء وقوله والمدرج فيه عطف على الكلام المخلوط به وقوله كلام المتأخرين عطف على كلام القدماء والضمير في قوله به للكلام المخلوط (قوله والمدرج فيه كلام المتأخرين) فيه انه لا ضرورة في جملة كلام المتأخرين بل لاسمعة لذلك اذ يلزم حينئذ ان يكون مجموع المدرج والمدرج فيه امراً آخر وكلاماً ثالثاً وليس كذلك كما لا يخفى فهو أيضاً كلام القدماء والمدرجون هم المتأخرون فانهم خلطوا بكلام القدماء كثيراً من الفلسفة وأدرجوا فيه معظم الطبيعيات والآليات والرياضيات فسموا المجموع كلاماً فلا مسامحة ولا استخدام (قوله ففي ضمير أدرجوا فيه الخ) أي في ضمير أدرجوا مسامحة وفي ضمير فيه استخدام اما الاول فلان الظاهر منه أن يرجع الى المتأخرين الخاطئين بكلام القدماء وليس كذلك بل هو راجع الى اللاحقين بهم المدرجين في كلامهم وأما الثاني فلانه راجع الى الكلام المراد به كلام القدماء في قوله خلطوا بالكلام مراداً به كلام المتأخرين فتذكر قبل قوله واستخدام عطف تفسيره لقوله مسامحة فتأمل (كقوي)

(قوله مسامحة واستخدام) وذلك لأن المراد بالكلام في قوله غلطوا بالكلام كلام القدماء المجرد من كلام الفلاسفة والمراد بالضير الراجع اليه في قوله ادرجوا فيه كلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة والظاهر ان عطف الاستخدام على المسامحة من قبيل عطف التفسير

(قوله الموجود بما هو موجود) أي من حيث هو هو غير مقيد بشئ والجاعل طائفة منهم حجة الاسلام وعلى هذا يمتاز الكلام عن الآلهي باعتبار ان البحث هنا على قانون الاسلام بخلاف البحث عن الآلهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام أو خالفه كذا في شرح المواقف (قوله أو المعلوم من حيث الخ) قال في شرح المواقف وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وحمية الامادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الحلاء وكاستفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة انتهى (قوله دخل فيه الفلسفة كلها) فيه أن تشارك الملمين في ذات الموضوع لا يستلزم التشارك في المسائل كلها لجواز تفارقمها في بعض المسائل وقد سمعت مما نقلناك عن شرح المواقف أن مسائل الكلام اما عقائد دينية أو قضايا تتوقف عليها تلك العقائد ولا شك أن بعض مسائل الفلسفة ليس في شيء من تلك القيلتين لاسيما الرياضيات فلا وجه لادراج تلك المسائل في كلامهم (قوله لان مذهبه ان المنطق لم يدرج) فيه أنه قد صرح في شرح المقاصد بأنه مدرج فيه اما بطريق المبدئية أو بكونه من مسائله حيث قال إن من المبادي ماصدروا (٣٢) بها علم الكلام خاصة كباحث النظر ثم قال ولو سلم انها من

المسائل فلا محذور وان كان موضوع الكلام الموجود من حيث هو موجود فان تلك المباحث من احوال الموجود العيني انتهى فالصواب أن المسائل فلا محذور وان كان موضوع الكلام الموجود من حيث هو موجود فان تلك المباحث من احوال الموجود العيني انتهى فالصواب أن

يقال لان مذهبه ان المنطق علم برأيه وهو هنا بصدد بيان الوجه لادراج الفلسفة أو يقال لان وجه ادراج (احتياج) المنطق ظاهر وهو توقف تحصيل المقام بالاستدلال عليه كما أشار اليه (١) في شرح المقاصد (قوله وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق) فيه أنه لا محذور في لزوم ذلك وانما المحذور في الاحتياج الى ما يخالف قواعد الشرع والمنطق ليس كذلك بل هو مما عدوه من العلوم المفروضة على الكفاية واعلم أنه ليس في كلام السيد الشريف أن الشارح ذهب الى أن المنطق لم يدرج في الكلام ولأنه يلزم من ذلك احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق نعم لما قال الشارح في شرح المقاصد ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علما أعلى كما ذكر في الشفاء وغيره ولا أن يكون علما شرعيا للاطباق على أن علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مبادئه وجوز أن يكون مبادي العلم الشرعي مبدئية في علم غير شرعي وجعل من ذلك استمداد الاصول من العربية شنع عليه السيد الشريف في شرح المواقف تشبيهاً مفرطاً لا يليق بشأنه فقال نجويز ذلك مما لا يجترئ عليه الا فاسق أو متفلسف يا محسن من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج الاصول الى العربية مما لا يفوه به محصل أقول مراد الشارح بالعلم الشرعي هناك ما هو المأخوذ من الشرع فنفى كلامه أن ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علما مأخوذاً من الشرع بل يكفي فيه مجرد أن لا يخالف قواعد الشرع كالعربية بالنسبة الى أصول الفقه فلا يرد عليه التشنيع المذكور أصلاً فانه مبني على أن يكون المراد من العلم الشرعي ما لا يخالف قواعد الشرع وبالفكر الشرعي ما يخالف قواعد الشرع وليس فليس ولا يلزم من كون العلم غير مأخوذ من الشرع كونه مخالفاً لقواعد الشرع كما لا يخفى

(١) حيث قال في تعليل ان مباحث المنطق من المبادي لان تحصيل المقام بطريق النظر والاستدلال بتوقف على ذلك انتهى (منه)

(قوله في الضمير استخدام بعد استخدام) وذلك لان المراد بالكلام في قوله نخطوا بالكلام كلام القدماء المجرد عن كلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله ادرجوا فيه كلام المتأخرين المحلوط بكلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله هو اشرف العلوم اعم من كلام القدماء والمتأخرين (قوله وما روى انه الخ) قال السخاوي لا اصل له بهذا اللفظ ولكن عند الديلمي عن ابن عمر مرفوعا اذا كان آخر الزمان واختلف الاهواء فعليكم بدین الیادیة والنساء انتهى وهو ضعيف

(قوله كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الخ) فيه ان المنطق وان اخذه الفلاسفة في فلسفتهم الا انه علم برأسه كما صرح به الشريف في حواشيه على شرح المختصر فلا يلزم ارجاع المسلمين الى الفلسفة المنوع عنها بل الى المنطق الذي لا محذور في ارجاع اليه كما عرفت والا فلا شك في لزوم الاحتياج الى المباحث المنطقية في كلام القدماء حيث لم يدرجوها في كلامهم فلو كان ذلك محذورا لورد عليهم ما ذكره والتزام ذلك في حق القدماء مما لا يصح (٣٣) عليه الاجتزاء من العقلاء (قوله كيف

وجعل العلم الشرعي محتاجا الخ) مبني على زعمه وتحديره في المقام وقد عرفت انه ليس في كلام الشارح جعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة المنوع عنها في الشرع فلا يرد عليه هذا (قوله وبهذا تبين انه لا يلزم الخ) أي يكون الوجه في جعلهم المنطق جزءا من الكلام ان لا يحتاج أعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة المنوع عنها في الشرع وان لا يجب ارجاع المسلمين اليها وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله جزأ منه) أي من

احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة بوجوب ارجاع المسلمين اليها مع انهم ينعون عنها فلذا جعل المنطق جزءا من الكلام لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين انه لا يلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الادلة السميعة جزءا منه لأن احتياج أعلى العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعي لا محذور فيه (قوله وهذا هو كلام المتأخرين) يتجه عليه انه لا يتبين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهييات ونحو من الرياضيات ويمكن أن يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لا شغل له به بل بكلام القدماء فلا بهمه الاتمينه وانما مطمح نظره الفرق بين الكلاميين وهذا القدر يكفي (قوله وبالجملة هو اشرف العلوم) أي ما يطلق عليه الكلام في الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة لا تعدوها شرف الموضوع والغاية وقضية الحجج وعد بعضهم كون المسائل أقوم من جهاته وجعله السيد السند راجعا الى قضية الحجج وأما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية فلم يمد من جهاته لكنه مما تنفاه العقول بالقبول وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثلاثة فارجع الى فطنتك الكافية هل تجدها بذلك وافية ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذين جعلوا موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يختص بهذا العلم اذ براهين العلم لا تكون الا حججا قطعية فالاولى وكون حججها براهين مؤيدا أكثرها بالادلة السميعة (قوله وما نقل عن بعض السلف الخ) وهذا تأويل قول أبي يوسف رحمه الله تعالى انه لا يجوز الصلاة خائف التكلم وان تكلم بحق لانه بدعة يعني ان التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق منهاء طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وما روى انه عليه الصلاة والسلام

(م ٥ حواشي المفاهيم ثاني) (عصام) الكلام (قوله ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع) قال (الجندی) انما لم يتعرض الى بيان شرفه به لانه باعتبار انه الذات والصفات لا يتم في كلام المتأخرين وباعتبار عمومه لا يتم في كلام القدماء انتهى وفيه انه يمكن بيانه بعبارة شاملة لكلا الاعتبارين كأن يقال وكون موضوعه اشرف الموجودات أعني ذات الله تعالى وصفاته أو أعم الامور (قوله يعني ان التكلم الخ) لا وجه لتخصيص تأويله بهذا الوجه بل تجري فيه الوجوه الثلاثة الاخيرة أيضا كما لا يخفى (اللهم الا ان يقال) لم يقصد التخصيص بل ذكر أحد الوجوه وأحال غيره على المقابلة (قوله وما روى انه عليه الصلاة والسلام) جواب سؤال كأنه قيل لا يصح التأويلان المذكوران في القولين اذ ما روى انه عليه السلام قال عليكم بدین العجائز بدل على ان التكلم مطلقا مذموم ومنهي عنه اذ لا شك ان دين العجائز بطريق التقليد وبمجرد الاعتقاد لا بالاخذ من الكلام ولا بطريق النظر والاستدلال فانه لا قدرة لمن على ذلك فيجب علينا الكف عن ذلك فأجاب بما ترى وأنت

(قوله وهو الاستدلال الخ) اشار بهذا الكلام الى الاختلاف بين المتكلمين فان جمهورهم ذهب الى الاول وبعضهم الى الحدوث مع الامكان وبعضهم الى الحدوث بشرط الامكان ولذا قال اول الطرق بصيغة الجمع دون التثنية فيكون المراد بقوله مع الامكان ما هو الاعم من الشرط والشرط (قوله واما طريقة الحكم الخ) ولقد اضطر اليها المتكلم في صفات الله تعالى كالا يخفى على من له أدنى دراية في الكلام (ولي الدين)

خير بانه لا يجوز التقايد في باب العقائد فلن استدلال كما يدل عليه ما سنده كره نقلا عن شرح المواقف قال الفاضل الرومي في حاشية شرح المواقف ولو سلم ان دينهم بطريق التقايد فالمستفاد مما روى وحده اتحاد المعتقد لا طريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمعتقد هو النظر والطريق الموصل للمعجزات هو التقليد انتهى (قوله فقد دفعه صاحب المواقف) حيث قال في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى لانسلم محته وعلى تقدير محته المراد به التفويض الى الله سبحانه وتعالى فيها قضى وأعطى والانقياد له (١) على انه خبر آحاد لا يعارض القواطع انتهى وبين شارحه قدس سره المنع الاول بقوله اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال بين الكفر والايان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين المعجزات انتهى (قوله الاولى الاستدلال بالمحدثات) أي بترك على وجود المضاف الى (٣٤) المحدثات والظاهر من تقريره ان وجه أولوية الثاني هو تعميم المستدل به

وقال (الجندي) المستدل به حقيقة هو المحدثات نفسها على ما سبقني وانما أسند الى الوجود تسامحا اذ له مدخل تام في الاستدلال فكأنه به فأمل (قوله ليس على الاستدلال) لعل هذا مبني على كون المبني اسم

قال عليكم بدين المعجزات فقد دفعه صاحب المواقف * في بعض النسخ والقاصد الى افساد عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقائد المسلمين وحينئذ معنى القصد الكسر على أي وجه كان أو الكسر بالنصف ذكره القاموس (قوله ثم لما كان مبني علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع) الاولى الاستدلال بالمحدثات لان مبني الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال ولعلم الاستدلال بوجود المحدثات وبأحوالها وكأنه أراد ان المبني مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون بأحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث أو الحدوث مع الامكان كما هو طريقهم وأما طريقة الحكم بالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو أول الطرق والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا أفعاله اذ بعضها سمي كالكلام

(وحشر)

مفعول كالمعنى لكن الظاهر انه مصدر مبني فالمعنى لما كان

بناء الكلام على الاستدلال فلا غبار ولا ملال (قوله ولعلم الاستدلال الخ) فيه انه لاحاجة هنا الى هذا التعميم بل لا مدخل لاحوال المحدثات في المقصود أعني توجيه تصدير الكتاب بالثبوت على وجود الاشياء كما لا يخفى وكون الاستدلال بها من مباني الكلام على تقدير تسليمه لا يقدح في تخصيص الاستدلال بالوجود بالذکر فان ذكر الشيء لا ينافي ما عداه (قوله ليشعر الخ) لتلبيح للنفي لا للنفي وفيه تأمل فالاولى ان يقول قال بوجود المحدثات ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر الخ (قوله كما هو طريقهم) فيه تكرار (قوله وظاهر العبارة هو أول الطرق) أي ظاهر عبارة المصنف في الاستدلال على وجود الصانع تعالى بقوله الآتي والعالم بجميع أجزائه محدث هو أول هذه الطرق الثلاثة وهو الاستدلال بالحوادث لا الثاني منها ولالثالث والغرض من هذا الكلام إما تحقيق المقام أو الإشارة الى جواب سؤال فكانه قيل هذا التوجيه ليس في محزه اذ الاشعار بطريق استدلالهم انما يكون وجهها لعدم القول المذكور اذا كان طريق المصنف أيضا ذلك وهو ممنوع فاجاب بان طريق المصنف أيضا ذلك بل ظاهر عبارته هو أول الطرق (قوله كالكلام) ان أريد أن الكلام سمي يتوقف على الاستدلال عليه بكلامه تعالى ففساده ظاهر وان أريد انه سمي يتوقف على الاستدلال عليه بالسمع من الانبياء عليهم السلام أو من الامة لما سيأتي ان الدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام فذلك

(١) قوله والانقياد له أي فيما أمر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد كذا في شرح المواقف (منه)

(قوله لان التنبيه الخ) فيه ان الاستلزام غير ظاهر على ان المراد بقوله تحقق العلم بهما قول المصنف والعلم بها متحقق كما ان المراد بقوله وجود ما يشاهد الخ قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة فلو ثبت هذا الاستلزام لورد عدم الحاجة على كلام المصنف أيضا وبصرح المحشي نفسه بالاحتياج اليه في كلام المصنف (قوله المعنيين الاولين) أي الحكم المطابق للواقع والقول والمراد بالبواقي العقيدة والدين والمذهب (ولي الدين)

لا ينافي كونه من المستدل عليه بوجود المحدثات اذ اخبار الانبياء عليهم السلام وكذا اخبار الامة رحمهم الله تعالى من جملة المحدثات فلا وجه لاستثائه من بين الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات على انه لا يمكن الوصول اليه ولا الى سائر السميات كحشر الاجساد من سائر الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات كما سيشرح اليه بقوله اذ ليس لجميع صفاته دخل في السميات وذلك بنا في حصر مبني الكلام في الاستدلال بوجود المحدثات وبثبوت الصفات والحق ان صفة الكلام كسائر الصفات مما يستدل عليها بوجود المحدثات ونسبجي منه ان حقيقة الاجماع انما تتوقف على صدق النبي عايه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا يجمع أمي على ضلالة وصدقه لا يتوقف الا على (٣٥) المعجزة فتأمل (قوله اذ ليس لجميع صفاته

دخل) ظاهره بشعر بان ضمير منها للصفات وحدها والظاهر انه لجميع ما يستدل عليه بوجود المحدثات فتأمل (١) ثم الظاهر ان ماله دخل تام في السميات هـ و صفة الكلام (قوله وكلة من ابتدائية) ويمكن ان يقال انها اسم بمعنى البعض والتقدير ثم الاستدلال ببعضها على ان يكون قوله منها عطفاً على وجود المحدثات

وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها في الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل في السميات وكلمة من ابتدائية أي ثم الاستدلال منها فيؤول الى معنى الباء فاندفع ان الصحيح ثم بها والظاهر ان تقدير قوله ثم منها الى السميات ثم الوصول منها الى السميات لا ثم الاستدلال منها والا لكان المناسب على السميات ولا حاجة الى قوله وتحقق العلم بهما لان التنبيه على الوجود يستلزم تحقق العلم بهما وتصدير الكتاب بالنبيه لا بالتنبيه الذي هو فعل المؤلف في العبارة مساححة ولا يخفى ان التنبيه لا يخص وجود ما يشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكأنه أراد جنس ما يشاهد هذا ثم أقول لما كان مبني علم الكلام على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم تثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع في مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا صدر الكتاب بقوله قال أهل الحق (قوله قال أهل الحق) أهل الامر واليه وأهل المذهب من يتدين به فالعني الاول يناسب المعنيين الاولين للحق والثاني البواقي والمعني الثاني للحق أنسب بقوله قال والثالث بالعلم الذي فيه ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصود بالتقليل مجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يتبادر

(قوله ولا حاجة) فيه ان الحاجة اليه ثابتة بلا مرية فان الغرض توجيه تصدير الكتاب بتحقيق العلم بهما أيضاً فلو لم يذكره لم يتم المطلوب اللهم الا ان يقال المراد انه لا حاجة الى قول المصنف والعلم بهما متحقق لان التنبيه على الوجود يستلزم التنبيه على تحقق العلم فتأمل (قوله يستلزم) الظاهر يستلزم التنبيه على تحقق العلم بهما فتأمل (قوله يستلزم تحقق) الظاهر انه جعل قوله وتحقق العلم معطوفاً على التنبيه والظاهر عطفه على قوله وجود ما يشاهد كما قيل بناء على انه اقرب لفظاً ومعنى أما لفظاً فظاهر وأما معنى فلان التنبيه يقتضى سبق العلم في الجملة والتفلة عنه والتعلم كذلك (قوله وتصدير الكتاب) مبتدأ خبره قوله بالنبيه (قوله مساححة) حيث عبر عن المشتق بالمشتق منه (قوله فلذا صدر الكتاب) هذا لا يتفرع على ما قبله بل المتفرع عليه تصدير الكتاب بقوله حقائق الاشياء ثابتة الخ لا بقوله قال أهل الحق الخ فتأمل (قوله والمعني الثاني) وهو القول المطابق للواقع (قوله والثالث) أي المعني الثالث للحق وهو العقائد أنسب بالعلم (قوله الذي فيه) أي في قوله قال اذ العاقل لا يقول بما لا يعلمه (قوله ثم الخامس) وهو المذاهب (قوله ثم الرابع) وهو الاديان (كفوي)

(١) قوله فتأمل إشارة الى انه اقتصر على الصفات لظهور انه لا مدخل لغيرها في السميات فتذكر انتهى (منه)

(قوله والقول باحتمال الخ) قائل هذا القول هو الحشوي الخيالي ونصره عبد الكريم اللاهوري حيث قال الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول مجموعاً فلا يرد ما ذكر من ابناء القولين عنه وذلك لان قوله خلافاً للسوفسطائية لم يصلح ان يكون مقول القول لانه حال من مقول القول أي قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون هذا المقول مخالفاً للسوفسطائية وكذا قوله والالهام ليس الخ جملة اسمية وقعت حالاً أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكون من مقول القولين بل قيداً للقول انتهى * وأنت خير بان تقييد الكلام المطلق بقيد الصلاحية ليس له قرينة الا ورود السؤال فالتخصيص خلاف الظاهر فلا يدفع الابهام الظاهر * على ان ورود هذا السؤال يكون قرينة دالة على التخصيص ببعض * نعم ما ذكر يدفع الاعتراض بالبطالان لا بالابهام اما ذكره الحشوي كمال الدين الاسود والحشوي ابن الجيار من انه لا بعد في قوله والالهام الخ فناش من عدم معرفة الابهام وكذا قول من قال ان قوله عند أهل الحق للتأكد اذ ليس هو محل التأكد * على انه يلزم ان يكون قوله والالهام الخ مقصوداً بالنقل (٣٦) وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في

من سياق كلام الشارح فاعرفه والقول باحتمال أن يكون المقصود بالنقل مجموع ما في الكتاب من المجانب فانه ينمعه قوله خلافاً للسوفسطائية اذ ليس هو مقصوداً بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من أسباب معرفة الشيء عند أهل الحق * فبناء ما بني على هذا الاحتمال * كالرقم على الماء والتمسك بالخيال * ثم الحق من أسمائه تعالى أيضاً وجاء بمعنى الجزم والاحتياط أيضاً فالتمسك على الاول عما عدا السوفسطائية بأهل الحق لانهم أثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما أنكروا حقائق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن أهل السنة والجماعة على الثاني بأهل الجزم والاحتياط مناسب جداً فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جري عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعي العقل ما أمكن وهو الجزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من فتح الباء رعاية لكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق (قوله وقد يطلق على الاقوال) الظاهر فيه على القول (قوله باعتبار اشتغالها على الحكم) يفيد تقييد

الثلاثة (قوله لداعي العقل) الظاهر انه قيد للمعنى ويحتمل ان يكون قيداً للمعنى وان يكون قيداً للحفظ وما في قوله ما أمكن مصدرية وظرف للحفظ ويحتمل ان يكون لعدم الانصراف والضير في قوله وهو للحفظ ويحتمل ان يرجع الى عدم الانصراف والضير في قوله عنه راجع الى الظاهر وهو الظاهر ويحتمل

ان يرجع الى ما الى كليهما (قوله من فتح الباء الخ) هذا رد على الحشوي صلاح الدين وسبقه الى هذا الرد الحشوي الخيالي (القول)

(قوله ينمعه قوله خلافاً للسوفسطائية الخ) فيه انه لا بعد في ان يقول أهل الحق بهذين القولين اما الاول فظاهر وأما الثاني فلانه لا بعد في ان يعبروا عن أنفسهم بأهل الحق وضماً للمظهر موضع المضمر لاغراء السامع على تلك المسئلة ونحوه عن اتباع من يدعى الخلاف فيها من أهل البدعة (قوله يدل عليه قوله وأما الصدق الخ) يعني ان هذا القول منه يدل على ان بناء الفرق بينهما ههنا انما هو باعتبار الشيوع في الاستعمال لا باعتبار الاختلاف في الحقيقة وفيه انه يجوز ان يكون الفرق بينهما من جهتين من جهة الحقيقة بان يكون احدهما مطابقاً والآخر مطابقاً ومن جهة الشيوع في الاستعمال ويكون المعنى انهما وان كانا مختلفين بالحقيقة الا ان بينهما فرقاً آخر باعتبار الشيوع في الاستعمال بان شاع استعمال الصدق في القول فقط بخلاف الحق فانه شائع الاستعمال في الكل (قوله وقوله وقد يفرق) أي ويدل عليه أيضاً قوله وقد يفرق الى آخره فانه يدل على ان الفرق السابق ليس بهذا الاعتبار وفيه أيضاً انه يجوز ان يكون المعنى ان الفرق بينهما باعتبارين كما مر وقد يفرق بينهما باعتبار واحد فقط وهو اعتبار المطابقة في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم هذا والحق ان يقال ان فتح الباء ههنا لا يلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ كما قال الحشوي الخيالي (قوله قوله باعتبار اشتغالها على الحكم) الصحيح قوله باعتبار اشتغالها على ذلك أي على الحكم المذكور يفيد الخ (كفوي)

(قوله والمطابق) عطف على الخبري (قوله دون العقائد) أي دون تقييد العقائد الخ (قوله فان قلت لو كانت الخ) وقد قال (الحفيد) أيضا لو كانت حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لوجب ان يفهم من قولنا هذا حكم حق مطابقة الواقع اياه وليس كذلك كما لا يخفى على النصف (أقول) يجوز ان يكون عدم الاتهام لعدم العلم بالوضع وأما العالم بالوضع فيفهمه قطعاً فتدبر (قوله لكان الحق هو الواقع) هذا مبني على الغلط فان الحق على التقدير المفروض هو ما يطابقه الواقع ولا يخفى انه لا يلزمه كون الحق هو الواقع وانما يلزم ذلك لو كان الواقع ما يطابقه الواقع وليس كذلك اذ المطابقة نسبة لا تصور بين الشيء ونفسه نعم يلزمه تفسير حقيقة الحكم بما هو صفة الواقع فالصواب أن يقال تفسير حقيقة الحكم بمطابقة الواقع اياه تفسير بالباين اذ مطابقة الواقع الحكم صفة الواقع ولا شك ان حقيقة الحكم صفة الحكم وظاهر ان صفة أحد الموصوفين تبين صفة الآخر فلا يجوز تفسير احدهما بالآخر وهذا مثل ما قالوا في تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ ان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر فتدبر (قوله ولساغ) (٣٧) ان يقال واقع حق الخ) لا يخفى انه

متفرع على كون الحق هو الواقع فالواجب أن يقال فساغ ان يقال فتدبر (قوله كما ان معنى الصدق كون الحكم الخ) هذا يشعر بان تفسير الصدق بمطابقة الواقع مسامحة أيضا وليس كذلك كما لا يخفى (قوله للاعتقاد) الظاهر للحكم (قوله دون الواقع) حتى يتوهم لزوم كون الحق هو الواقع (قوله وعدم بطلانه) لافائدة في ذكره ههنا اذ افادة عدم البطلان متحققة في وصفه بمطابقة الواقع اياه أيضا كما لا يخفى فتفطن (قوله قلت

القول بالخبري والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لا تشمل غير الخبري بل هو لمجرد تقييدها بالمطابقة بالحيثية (قوله وأما الصدق فقد شاع استعماله في الأقوال خاصة) يعني دائرة الحق أوسع تحيط بما لا يحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق لتذهب نفس السامع في وصف أهل الحق كل مذهب ممكن (قوله وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم) فان قلت لو كانت حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ أن يقال واقع حق وواقع باطل ولم بوصف الواقع بشيء منهما على أن البطلان نهاية الذم ولا ذم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد * قلت في تفسير الحقيقة بمطابقة الواقع للحكم مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما أن معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الواقع * فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لافادة تحققة وعدم بطلانه فافائدة في وصفه بمطابقة الواقع اياه * قلت الفائدة المبالغة في ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر أحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع وتعمل أصلا للواقع ففي الحق مبالغة ليست في الصدق ففي هذا الفرق أيضا ظهر وجه اختيار الحق على الصدق (قوله حقائق الاشياء ثابتة) لم يقل الاشياء ثابتة لانه لا ينافي مذهب العندية بل المنافي له ثبوت الحقائق أي ما به الشيء شيء في حد ذاته مع قطع النظر عن تعاقب الاعتقاد به (قوله حقيقة الشيء وماهية ما به الشيء هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبيها على أن الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله

الفائدة المبالغة في ثبوته (الظاهر الملازم للسؤال ان يقال الفائدة فيه أيضا افادة تحققة بل فيه مبالغة في تلك الافادة حيث جعل الاعتقاد أصلا واعتبرت المطابقة من جانب الواقع فدل على انه بحيث صار مستحقا لان يعتبر في الثبوت أحق بالثبوت والتحقيق من الواقع (قوله بل المنافي له ثبوت الحقائق الخ) فيه انه قبل التقييد بقولنا في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد لا يكون شيء من التعبيرات منافيا لمذهب العندية وبعد التقييد بذلك يكون قولنا الاشياء ثابتة منافيا لمذهبهم فلا يتم ما ذكره وجهها لاحكام لفظ الحقائق وقد يقال انما زادوا الحقائق تمهيدا وتقريرا لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع أجزائه محدث لان العالم اسم لجميع الأجناس فتدبر (قوله تنبيها على ان الاظهر الخ) قال (القزويني) فلي هذا كان المناسب ان يفسر بما يقع في جواب ما هو لان ما به الشيء هو هو بعم الكلي والجزئي والماهية شائعة في الكلي ومفسر بما يقع في جواب ما هو ومن ثمة قيل ان الماهية تدل على الكلية التزاما تدبر

(قوله لكنه خلاف الخ) أقول ما ذكره الشارح هو المشهور قال صاحب القسطاس لفظ الماهية يرادفه الذات والحقيقة والجوهر وقال المحقق ميرزا جان في حاشية شرح التجريد واستعمال تلك الالفاظ بلا اعتبار فرق بينها هو المشهور وربما يفهم من كلام الشيخ في الشفاء تخصيص الماهية بالوجود الخارجي وكلام الشارح ناظر الى اختيار الوجهين معا ولهذا كرر لفظ غالباً في لفظ الحقيقة والذات فتأمل (قوله على الامر المعقول) قال الشارح القوشجي أي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كلياً موجوداً في الذهن ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم السكينة التزاما انتهى وهذا الكلام بعينه مأخوذ من كلام السيد قدس سره في حاشية شرح التجريد القديم * لكن قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة المعقول أعم من الحاصل في القوة العاقلة اذ الاول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضورى بخلاف الثاني * وكان غرضه من هذا التفسير التخصيص ليرتب عليه أنه لا يكون الا كلياً فان المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئياً كما في علم النفس بذاته والظاهر ان المصنف لم يقصد هذا التخصيص بل انما أراد ان الماهية لا يستبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة انتهى * قال المحقق ميرزا جان يعني التخصيص بما يكون حاصله في العقل كلياً كما زعمه الشارح اذ هذا التخصيص قد حصل من تفسير الماهية بالمقول في الجواب بل المقصود الاشارة الى الفرق بين لفظ الماهية وبين لفظ الذات والحقيقة بعد اشتراكها في ان معانيها كلية وان الوجود الخارجي لا يعتبر في مفهوم لفظ الماهية بل يكفي في اطلاق لفظ الماهية ان يكون ذلك المقول في جواب ماهو أمراً معقولاً وان لم يكن موجوداً في الخارج بخلاف الذات والحقيقة بحسب الاغلب (قوله قال بعض المحققين الخ) المراد به السيد السند قدس سره وذلك حيث (٣٨) قال في حاشية شرح التجريد أي الخارجي فانه المتبادر عند الاطلاق

وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور بما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق الماهية غالباً على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا * قال بعض المحققين بمعنى الوجود الخارجي وهو المتبادر عند الاطلاق وحمل قوله وقد يقال على انه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقائق الاشياء تنبها على ان حمل الحقيقة هنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يجه عليه ما يحتاج في دفعه الى التكلف بما ذكره بقوله فان قيل الخ بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد اجمعوا على ان الماهية

فلا يقال حينئذ ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها هذا بحسب الاغلب وقد تستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها انتهى * ولعل ما ذكره الخ

المحقق من ادعاء الشهرة بناء على هذا امكن فيه ما فيه (قوله وحمل قوله الخ) (أقول) لا بأس في ان نتكلم (مشتقة) في توضيح هذا المقام بان نقول ان قوله حمل مبتدأ خبره قوله بعيد وقوله وقد يقال بمقول القول وكلمة على متعلقة بقوله نحمل وقد يقال خبران وفي متعلق بمقال وفي بيان متعلق بتفسير وقوله تنبها على ان حمل الحقيقة هنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يجه عليه ما يحتاج في دفعه الى التكلف بما ذكره بقوله فان قيل الخ بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد اجمعوا على ان الماهية

(قوله وقد اجمعوا على ان الماهية مشتقة عن ماهو) قال في حاشيته على شرح الشمسية اعلم ان الماهية مشتقة عن ماهو كما في شرح الطوالع قال بعض من شرح كلامه إن الاشتقاق بالحق ياه النسبة بما هو وحذف الواو عن ما والحق تاء التأنيث وفيه أن الاشتقاق عما هي أقل اعلالا ولا يخفى ان الحق ياه النسبة بما هو أو ما هي غير مأنوس في لغة العرب وان الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق الا يرى انه لا يقال عبد الله مشتق من عبد والله ففي اطلاق الاشتقاق خروج عن علم الاشتقاق والاشبه ان الماهية منسوبة الى لفظ ماه بالحق ياه النسبة الى لفظ ما ومثل ما اذا أريد به لفظه يلحقه الهدرة واصله مائة أي لفظ يجاب به عن مسألة بما قلت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في اياك هياك ويؤيده ان الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف أخذ بالحق ياه النسبة وتاء التثنية الى الوصفية الى الاسمية بكيف (١) والكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف جعل بالحق ياه النسبة وتاء بلفظكم وتشديد كم حين ارادة لفظه على ما يقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ الثاني الصحيح الآخر قال الرضى في شرح تعريف اسماء العدد من الكافية الكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف كما ان الماهية اسم لما يجاب به عن السؤال بما والكيفية اسم لما يجاب به بكيف انتهى بعبارة (كفوي)

(١) قوله بكيف متعلق بالحق (منه)

(قوله وبهذا التحقيق الخ) يريد به الرد على المجتبي الخيالي بان ما ذكره من السؤال غير وارد وما ذكره من الجواب تكلفات وما ذكره من الاعتراض على التعريف بالاختصارية غير وارد وان ما ذكره منتحل من كلام الشارح في شرح المقاصد (قوله) وانه برد الخ (هذا عطف على قوله ما ذكره الخ والمراد بكل تقدير تقدير الجمل وعدمه) وقوله وان الخ (عطف على انه الخ وقوله وما ذكره عطف على قوله من ان الخ وهو عطف على قوله من التمييز وهو بيان لما صعب (ولي الدين)

(قوله يعني مأخوذة عنه) فسر الاشتقاق بالاخذ لما ذكره في حاشيته على شرح الشمسية ان الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق الا يرى انه لا يقال عبد الله مشتق من عبد والله بل اطلاق الاشتقاق على مثله خروج عن علم الاشتقاق (قوله لكان اقل اعلالا) اذ ليس فيه حذف الواو كما كان في الاخذ عما هو (وانت خير) بان المناسب ان يقول اولاً بعد قوله بالخاق ياء النسبة وحذف الواو كما قال في حاشيته على شرح الشمسية حتى يظهر ان الاعلال اقل في الاخذ عما هي (قوله بما هو) وكذا بما هي كما صرح به في حاشيته على شرح الشمسية (قوله ولا يوجد له نظير) من قيل عطف العلة على المعلوم اي في محته نظر لانه لا يوجد له نظير في كلامهم (قوله واظن انه منسوب) يعني ان الماهية منسوبة الى لفظ ماء بالخاق ياء (٣٩) النسبة به وبالخاق الهمزة أيضاً لان مثل ما اذا

اريد به لفظه كما هنا يلحقه الهمزة كما صرح به في حاشيته على شرح الشمسية فيكون أصله مائة أي لفظ يحجب به عن السؤال بما فقلت الهمزة هاء لا بينهما من قرب المخرج كما يقال في اياك هياك ثم انه ايد هذا التوجيه في حاشيته على شرح الشمسية بما ذكره الرضى في شرح الكافية حيث قال قال الرضى في شرح تعريف اسماء العدد من الكافية الكمية اسم

مشتقة عن ماهو يعني مأخوذة عنه بالخاق ياء النسبة ولو قيل بأنها مأخوذة عن ماهي لكأن اقل اعلالا وبعد ففي محبة الخاق ياء النسبة بما هو على قاعدة اللفظ نظر ولا يوجد له نظير واظن انه منسوب الى لفظ ماء وأصله مائة فقلت الهمزة هاء كما يقال هياك في اياك وله نظائر فانه يقال لما يحجب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف ولما يحجب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء بمعنى أمر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت بآبائه للشيء الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشيء وآبائه للشيء يكون الشيء وغيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان والناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان والضاحك وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعقله بهذا التعريف ونجوت من تكلفات ليست في مقام الدفع الا تصلفات ومن أن أحد الضميرين زائد ويكفي ما به الشيء هو أي ما به الشيء الشيء لانك عرفت ان الضمير الاول ضمير الفصل لا فائدة ان ما به الشيء ليس الا الشيء وليس ضميراً راجعاً الى الشيء وما ذكره الشارح في شرح المقاصد ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا لا تنقض بجاعل الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتي لانه ما به الماهية الماهية وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضي

لما يحجب به عن السؤال بكم كما ان الماهية اسم لما يحجب به عن السؤال بما والكيفية اسم لما يحجب به عن السؤال بكيف انتهى (قوله كيفية) بالخاق ياء النسبة وناه النقل من الوصفية الى الاسمية بكيف كذا في حاشيته على شرح الشمسية (قوله كمية) بالتشديد على ما يقتضيه قانون إرادة نفس اللفظ الثنائي الصحيح الآخر كذا قاله في حاشيته على شرح الشمسية (قوله والمراد بقوله ما به الشيء هو هو الخ) وقال (البهني) معناه ما به حصل الشيء الذي هو عين ما به الحصول فاحد الضميرين للموصول فلا يرد العلة الفاعلية لعدم الحمل ولا العرضي المحمول لعدم سببته للحصول ولا كفاية احد الضميرين كما لا يخفى على التأمل فالظرف صلة الموصول والشيء فاعل الظرف وجملة هو هو مرفوع محلا على الوصفية للشيء المحلى بلام الجنس كقوله * ولقد أمر على التيم بسبني * انتهى فتدبر (قوله بمعنى أمر الخ) يعني ان الباء بمعنى مع والشيء اسم لكان المقدور وقوله هو هو خبره (قوله ولا يثبت بآبائه للشيء الا نفسه) فيه انه ان اريد النفسية بحسب المفهوم فذلك ممنوع فان مفهوم الانسان والانسان متمايزان كمفهوم الانسان والانسان الناطق وان اريد النفسية بحسب ما صدق عليه فالتمايز بين ما صدق عليه الانسان والناطق ممنوع بل هما متحدان فلا يتم ما ذكره تحقيقاً (كفوي)

(قوله وقد يقال الخ) اي في بيان قوله ما به الشيء هو بحيث يندفع عنه اعتراض الحيايى بالاختصية ولعل المراد به المحشى شجاع الدين (قوله فان هو هو علم) وفيه انه لو كان علما لم يحدف منه شيء مع انه حذف قال صاحب القسطاس ماهية الشيء هي ما به الشيء هو ويمكن ان يقال انه من قيل شهر رمضان فانه يجوز فيه رمضان يحدف شهر منه على ما حققه الشارح في شرح الكشاف (قوله ولا يرتبط به به الشيء) يعنى ان قوله هو هو علم في الاتحاد ولا يتعلق الجار في قوله به الشيء بالعلم بل تكون الباء زائدة وقال الحيايى صلاح الدين هو متعلق بكان المقدر وجملة الشيء هو هو في حكم اسم كان المقدر وخبره (قوله يحتمل ان يراد الخ) فهم هذا المحل يحتاج الى التفصيل في الامكانين فنقول الامكان مقول بالاشتراك على الامكان العامى وهو سلب الضرورة المطلقة اى الذاتية عن احد طرفى الوجود والعدم وهو الطرف الخائفه للحكم وربما يفسر بما يلزم هذا المعنى وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم الايجاب فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الايجاب وان كان الحكم السلب فهو سلب ضرورة الايجاب او سلب امتناع السلب فاذا قلنا كل نار حارة بالامكان يكون معناه ان سلب الحرارة عن النار ليس بضرورى او ثبوت الحرارة للنار ليس بمتنع واذا قلنا لا شيء من الحار يبارد بالامكان كان معناه ان ايجاب البرودة للحار ليس بضرورى او سلبها عنه ليس بمتنع وانما سمي امكانا عاما لانه المستعمل عند جمهور العامة فانهم يفهمون من الممكن ما ليس (٤٠) بمتنع وما ليس بمتنع وعلى الامكان الخاص وهو سلب الضرورة الذاتية

عن الطرفين أي الطرف الخائف للحكم والموافق جميعا كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص ولا شيء من الانسان بكاتب (قوله فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور المجلد لا يستلزم تصور المفصل تماما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون الحيوان فناء هذا الكلام على لهما العكس الا ان يقل المراد بالمثل مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن المناهية ولهذا لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب في قولنا الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية منزلتها كما لا يخفى على من سلك مباحث المقول في جواب ما هو وانما فصل بقوله الحيوان الناطق لتحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدون) يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود وعلى الاول

عن الطرفين أي الطرف الخائف للحكم والموافق جميعا كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص ولا شيء من الانسان بكاتب (قوله فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور المجلد لا يستلزم تصور المفصل تماما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون الحيوان فناء هذا الكلام على لهما العكس الا ان يقل المراد بالمثل مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن المناهية ولهذا لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب في قولنا الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية منزلتها كما لا يخفى على من سلك مباحث المقول في جواب ما هو وانما فصل بقوله الحيوان الناطق لتحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدون) يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود وعلى الاول

الضاحك مما يمكن تصور الانسان بدون هي ان حقيقة الشيء وماهية ما لا يمكن تصور ذلك الشيء بدون هو ان يحصى تصور الحيوان الناطق محالا يمكن تصور الانسان بدون وحاصله انه يمكن تصور الانسان على وجه الاجمال بدون تصور الحيوان الناطق فان الحيوان الناطق مفصل الانسان والانسان مجمله وتصور المجلد لا يستلزم تصور المفصل ويمكن دفعه بان المراد اعما هو التصور على وجه التفصيل فتصور مثل الضاحك مما يمكن تصور الانسان على وجه التفصيل بدون تصور الحيوان الناطق فان تصور الانسان على وجه التفصيل لا يمكن بدون تصوره وايضا يمكن ان يقال المراد انه يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر الوجود لمثل الضاحك وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف الحيوان الناطق فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر الوجود له فان التصور هناك محال كالتصور كما قاله الكسلى قال القزويني ونظيره عدم امكان تصور الشركة في الجزئي الحقيقي دون تناقض الامور العامة (قوله يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) كما في تصوره بالوجه وفيه ان المراد بالتصور ههنا هو التصور بالكنه كما ذكره المحشى الحيايى ولو سلم فالحيوان الناطق لابد وان يتصور عند تصور الانسان غايته انه بالاجمال كما قاله المحشى القزويني وايضا يمكن ان يقال المراد بما يمكن تصور الانسان بدون ما يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتصور له الوجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه ولا شك انه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر وجود ماهيته التي هي الحيوان الناطق فان التصور والمتصور محالان ههنا كما ذكره المحشى الكسلى

بالامكان الخاص ومفادها ان سلب الكتابة عن الانسان واجباها له ليا بضرورين فهما متحدان في المعنى لتركب كل منهما من امكانين عامين موجب وسالب والفرق ليس الا في اللفظ وانما سمي خاصيا لانه المستعمل عند الخاصة من الحكماء فانهم لما تأملوا المعنى الاول كان الممكن ان يكون وهو مالميس بمتنع ان يكون واقعا على الواجب وعلى مالميس بواجب ولا بمتنع والممكن ان لا يكون وهو مالميس بمتنع ان لا يكون واقعا على المتنع وعلى مالميس بواجب ولا بمتنع فكان وقوعه في حالتيه على مالميس بواجب ولا بمتنع لازما فاطلقوا اسم الامكان عليه بطريق الاولى فحصل له قرب الى الوسط بين طرفي الاجاب والسلب وصار المواد بحسبه ثلاثة اذ في مقابلة سلب ضرورة الطرفين ضرورة احدى الطرفين وهي اما ضرورة الوجود أي الوجوب واما ضرورة العدم أي الامتناع ولا بمتنع تسمية الاول عاما والثاني خاصا لما بينهما من العموم والخصوص فانه متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مطلوبة عن احدهما من غير عكس فاذا عرفت هذا سهل لك فهم المقام بلا تفصيل وان لم تعرف هذا فلا ينعكس لك التفصيل في المقام (قوله ولا ينعكس لدفع الخ) هذا رد على الحياي وقوله لان غاية ما قيل الخ علة لعدم النفع واما قوله لان معني الخ فهو علة لقوله يمكن الخ (ولي الدين)

(قوله يختص البيان ببعض مالميس بماهية) وهو الذي يجوز تصور الماهية به وبدونه بخلاف ما يجب تصورها بدونها فان البيان لا يشمل تقدير (قوله كذلك) أي اخطارا يعني انه يجب حل قوله ما يمكن تصور الانسان (١٤) بدونه على معنى ما يمكن تصور الانسان

اخطارا بدون صورته
اخطارا بحيث يدخل
الذاتي واللازم البين فيه
فأتم (قوله مطلقا) أي
سواء كان محمولا او لا (قوله
يستفاد منه ان العرضي الخ)
أي يستفاد من قوله فانه
من العوارض على تقدير
رجع الضمير الى ما يمكن
تصور الانسان بدون وفيه ان
الاستفادة على وجه التعريف

يختص البيان ببعض مالميس بماهية وعلى الثاني يتم كل ما ليس بماهية من الذاتي والمرض فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بان يتصور بالوجه لا بالكنه وأيضا والضاحك يمكن تصور اخطارا بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك (قوله فانه من العوارض) اما ان يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدون مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن بالحصول ليصح قوله من العوارض ونجبه عليه انه يستفاد منه ان العرضي محمول يمكن تصور الشيء بدون مطلقا في الذاتي لانه يمكن تصور الشيء بدون مطلقا بان يتصور بوجه مابل مفصل الماهية كما عرفت وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن تصور الشيء بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك ولا ينعكس لدفع الخروج انه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم ان يكون اخطارا الشيء مستلزما لتصور الخارج فيصح ان يتصور الماهية بدون لازمها تصورا غير اخطاري لان غاية ما قيل انه يكفي

(م - ٦ - حواشي العقائد ثاني) (عصام) الجامع المانع بمجموعة لجواز ان يكون فانه من العوارض قضية مهمة في قوة قولنا فان بعضه من العوارض فلستفاد منه ليس الان بدس ما يمكن الخ من العوارض على انه يمكن تخصيص ما في قوله ما يمكن الخ بغير الذاتي ليصح قوله فانه من العوارض كما خصص بالحمول لاجل ذلك والاستفادة لاعلى وجه التعريف لا تضرب دخول الذاتي فلا ينعكس قوله فيدخل فيه الذاتي (قوله بل مفصل الماهية) أي بل يدخل فيه مفصل الماهية أيضا لما عرفت عند قوله كالحبوان الناطق بالنسبة الى الانسان من انه يمكن تصور الانسان بدون الحبوان الناطق فتذكر (قوله وتخرج عنه اللوازم) يعني ان الانتقاض انما هو بدخول الذاتي لا بخروج اللوازم البينة أيضا (قوله بدونها) أي بدون تصورها مطلقا (قوله كذلك) أي اخطارا (قوله ولا ينعكس لدفع الخروج) أي لدفع خروج اللوازم البينة بالمعنى الاخص والاستدلال على عدم خروجه بانه يمكن تصور الماهية الخ يعني انه لا يصح جعل التصور اعم من الاخطاري وغيره ويدفع خروج اللوازم بان يقال يصدق عليها ما يمكن تصور الشيء بدون اذ يصح ان تصور الماهية تصورا غير اخطاري بدون تصور لوازمها البينة بناء على ما قيل ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور اللازم بطريق الاخطار (قوله لان غاية ما قيل (١) الخ) فيه ان دفع الخروج في مقام الجواب عن نقض التعريف المستفاد بالخروج فكفي فيه المتع مع السند وهذا الكلام كلام على السند بطريق المتع فهو خارج عن قانون التوجيه (كفو)

(قوله ولا ينفع ايضا الخ) هذا ايضا رد على الحياي وقوله لان غاية الخلة لعدم النفع (قوله لان الهوية الخ) هذا علة لمقدر اعنى قولنا لما قلنا واعتبار الشخص على وجه الجزئية والمراد بقوله المركب من الشخص المركب من الماهية والشخص فتساح ا ظهور المراد والمراد بالاغلاق حمل الاعتبار مرة على وجه العروض وتارة على وجه الجزئية ودفع هذا الاغلاق بقوله ويمكن الخ (قوله وبالجملة الخ) فيه رد على الحياي من وجهين احدهما عدم فهم مراد للشارح من قوله باعتبار تشخصه وثانيهما جعل الهوية في المشهور الشخص لا الشخص (قوله يريد الخ) وفيه ان ابا الحسين البصري والنصبي من معتزلة البصرة قائلان بهذا القول وذلك حيث قال الشارح في شرح المقاصد وما ذكره ابو الحسين البصري والنصبي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه انتهى واما ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواضع من ان هذا قريب من الاشاعة فبني على حمل أحد المذهبين على الترادف والآخر على التساوي فيثبت يحصل بينهما التباين لا العينية لكن هذا خلاف الظاهر من العبارات وما ذكره الشارح هو الظاهر فلو قال الحاشي الاشاعة ومن يحذو حذوهم لكان أولى (قوله وقال اناسي) أي على (٤٢) صيغة الفاعل من النشو وهو واحد من قدماء المتكلمين (قوله

وقال هشام هو الجسم) في الزوم استلزام الاخطار تصور الشيء ولا يلزم ان لا يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه اصلا ولا ينفع ايضا ما قيل ان الزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور الملزوم فامتاز عن الذاتي لان غاية الامر ان يقال يكفي في الزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وان لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد واما انه لا لزوم مع معية زمان التصور كما في المتضايين فبالم يقل به احد (قوله وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه الخ) اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار الشخص على وجه الجزئية لان الهوية في المشهور هو الشخص وهو المركب من الشخص ففي العبارة اغلاق ويمكن ان يدفع بان المراد بالشخص المعنى المصدري أي باعتبار كونه متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون الشخص بمعنى التعين جزءا منه وبالجملة لا يجبه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المروضة للشخص والمشهور انها نفس الشخص المركب من الشخص (قوله والشيء عندنا الخ) يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعة اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالوا هو المقولوم وقال الناشي ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون مذهب الاشاعة ايضا والا فند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم فقوله قال أهل الحق اريد به أهل السنة والجماعة لا جميع مخالفني السوفسطائية على ما جوزه البعض والا فلا يفيد قوله حقائق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالثبوت فأمل ولم يقل الشيء والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود

ذكر جابر الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم، الحال والمستقيم والذي لا قائل به هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجودا كان أو معدوما (قوله على ما جوزه البعض) هذا رد على الحياي حيث جوز هذا الاحتمال عند قوله قال أهل الحق (ولي الدين)

(قوله كما في المتضايين)

(من)

فيه انه لا وجه لهذا التمثيل بعد تخصيص كلمة ما بالحمول

الاهم الا ان يقال انه نظير لا تمثيل فافهم (قوله ففي العبارة اغلاق) حيث اخذ الاعتبار في أحد الموضعين بمعنى العروض وفي الآخر بمعنى الجزئية (قوله ويمكن ان يدفع) أي الاغلاق وحاصل الدفع ان الاعتبار في كلا الموضعين بمعنى العروض بحمل الشخص على المعنى القوي وهو المعنى المصدري لا على المعنى الاصطلاحي الذي هو الجزء من الشخص والهوية وقد قال (ابن شجاع) شهرة اطلاق الهوية على مجموع الماهية والشخص وعدم اطلاقها على الماهية بشرط الشخص قرينة على ان المراد من قوله باعتبار تشخصه المجموع فلا اغلاق (قوله لايجه ما قيل) فيه ان ما قيل ان كان اعتراضا على الظاهر فلا يندفع بما ذكره كما لا يخفى فأمل (قوله فأمل) لعل الوجه هو ان الثبوت وان كان أعم من الوجود عند المعتزلة الا انه مأخوذ بمعنى الوجود في قولنا حقائق الاشياء ثابتة عندهم ايضا فيفيد كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود فلا ينافي ان يراد بأهل الحق جميع مخالفني السوفسطائية (قوله لا يرادف الجامد) اراد به الشيء وفيه بحث قدبر (كفوي)

(قوله وعلى من قال الى آخره) هذا عطف على قوله علي من قال معناها وقوله اشارة بالنصب عطف على قوله صريحاً (قوله حيث لم يستدل الى آخره) قال الشارح المحقق في شرح المقاصد والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم أيضاً بديهي يقطع به كل غافل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لاشي أعرف من الوجود وعولوا على الاستقرار اذ هو كاف في هذا المطلوب لأن العقل اذا لم يجد في معقولاته ماهو أعرف منه بل ماهو في رتبته ثبت انه أوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفاً لفظياً فيفهمه من ذلك اللفظ لانصوره في نفسه ليكون دوراً وتعريفاً للشيء بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والنبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس انتهى * فالحاصل ان في الوجود أربعة مذاهب والحق ما اختاره الشارح (قوله مع منكر للحكم المنكر) الاول فاعل والثاني مفعول فالاول السوفسطائية والثاني حقائق الاشياء مابنة (٤٣) (ولي الدين)

(قوله يمنع الترادف) أي بين الموجود والمتحقق والثابت والسكان فلذا لم يقل الشارح بالترادف بينها أيضاً فاصاب في ذلك أيضاً الا انه لم يصب في قوله بالترادف بين الوجود واخوانه فان استعمال الكون ناقصة الخ يدل على عدم الترادف فالصواب القول بالتساوي لا بالترادف كما في شرح المقاصد وبجمل ان يكون المعنى ان كون المشتق من الوجود الموجود اسم مفعول ومن الثلاثة اسم الفاعل يمنع الترادف بين

من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والنبوت والكون يمنع الترادف وان استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه (قوله معناها بديهي التصور) رد صريحاً على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها تمتع التصور وعلى من قال كونه بديهي التصور نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى كما يفمل في البديهيات (قوله فان قيل فالحكم بنبوت حقائق الاشياء يكون لغواً) هذا متفرع على تفسير الحقيقة والشيء والنبوت * فان قلت لا يجبه هذا لو حمل الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحتمل ان لا تكون موجودة كيف ووجود الكل مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ قلت ليس المراد بنبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكل اذ لا يخص الخالفة فيه بالسوفسطائية بل المراد بنبوت الحقائق سواء كان نبوته عين نبوت الفرد حقيقة أو مجازاً فان قلت يكفي في كون الحكم مفيداً كونه رداً على المنكر وأي اقادة أقوى مما هي مع منكر للحكم المنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالنبوت على الامور الثابتة في نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيداً لا بد من توجيهه ليصير قابلاً للخلاف ويمكن دفعه بان قوالا الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغواً اذا كان الكلام مع من اعتقد انصاف الافراد بالامور الثابتة واما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا

الوجود وبين الثلاثة اذ اتحاداً اخذين في المفهوم يقتضي اتحاد المشتقين في الهيئة فافهم (قوله وان استعمال الكون الخ) يعني ان التباين في الاستعمال على الوجه المذكور يدل على التباين في المفهوم وذلك يمنع الترادف بين الكون وبين الثلاثة الاخيرة ولعله لم يلتفت الى كون التحقق من الفعل والثلاثة الاخيرة من مجرد ادم القطع بان تباين الباين يدل على تباين المفهومين (قوله والكون) لعله سهو من قلم الناسخ والصحيح والنبوت (قوله اشارة) ناظر الى القول الثالث كما يدل عليه قوله حيث لم يستدل الخ فعلى هذا الظاهر تقديمه على قوله على من قال كونه بديهي التصور نظري او تأخير قوله صريحاً عن القولين الاولين (قوله ويمكن دفعه) أي دفع أصل السؤال الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل الخ (قوله واما من لم يعتقد) أي انصاف الافراد بالامور الثابتة وفيه ان المخاطب اذا لم يعتقد انصاف ذات الموضوع بالعنوان لم يصح جعل ذلك العنوان عنواناً للموضوع بل يجب ان يحمل عنوان المحمول لما قالوا الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف (قوله وجوز انتفاء الموضوع فلا) أي فلا يكون لغواً وفيه انه لا مدخل لان يعتقد المخاطب وجود الموضوع وانصافه بالعنوان وان لا يعتقد في لغوية الحكم وعدم لغويته اذ مدار اللغوية انما هو اتحاد العنوانين عنوان الموضوع وعنوان المحمول كما فيها نحن فيه وانما المفيد مع من لم يعتقد انصاف

(قوله ولك ان تريد الخ) أي في الجواب عن قوله فان قيل (قوله ولك الخ) أي في الجواب عن قوله فلا مدخل له في الجواب

الافراد بالامور الثابتة ان يقال الامور ثابتة نعم القضية المذكورة مع انها لغو كاذبة عند ذلك الخطب واعلم ان في القضية المذكورة لغويتين احدهما في عقد الوضع والاخرى في عقد الحمل لانه ان اخذت حقيقة كان معناها كل ما لو وجد كان موجوداً فهو بحيث لو وجود كان موجوداً وان اخذت خارجية كان معناها كل موجود موجود فهو موجود اللهم الا ان يقال هذه القضية ليست في شيء من القسمين المذكورين بل هي واسطة بينهما كقولنا شريك الباري تمتع وكل تمتع معدوم فان امثالها واسطة بين القسمين ليست بحقيقة ولا خارجية كما صرح به في شرح الشمية وقرره هذا المحشى في حاشيته عليه فحينئذ تندفع اللغوية الاولى وبهذا يظهر لك انه لا مدخل لاعتقاد الخطب وعدم اعتقاده لوجود الموضوع وانصافه بالعنوان في لغوية الحكم وعدم لغويته كما لا مدخل له في لغوية قولنا شريك الباري شريك الباري وقولنا المتشع تمتع وامثالها فتدبر (قوله وكيف لا لو افترض الخ) لا يخفى ركاكة هذا الكلام ولعل المراد انه كيف يكون لغوا والتعبير عن الشيء بمفهوم لا يقتضى وجوده وانصافه بذلك المفهوم عند الخطب اذ لو افترض ذلك لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع والغوية تقتضى الوجود والانصاف فتأمل (قوله الثبوت الغير التابع الخ) فيكون المعنى الامور (٤٤) اثباته في نفس الامر ثابت بذات غير تابع للاعتقاد فلا يتحد الموضوع والحمل فلا

وكيف لا لو افترض التعبير عن الشيء بمفهوم وجوده وانصافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع وبأن المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح رداً على السوفسطائية التي تدعى أن ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد (قوله فانما المراد ان ما نعتقده) حاصل الجواب ان المراد بالانصاف بالعنوان الانصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة هي به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد وليس المراد ان حقائق الاشياء مجاز عما نعتقده حقائق الاشياء فانه توجيهه سجع كما لا يخفى ولك ان تريد بحقائق الاشياء حقائق الاشياء في المراتي وبحسب بادي الرأي فلا يكون التعبير مبنياً على اعتقادنا مختصاً بتأويل يكون نصيراً مشتركاً بين الكل وأما قوله ونسبته بالاسماء فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر لذكره مرجع ومآب ولك ان تشكك وتقول هذا اشارة الى جواب آخر وهو ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة اجمالاً أحكام مفصلة هي ان الانسان موجود والفرس موجودة والسماء موجودة الى غير ذلك ولا خفاء في افادة المفصلات المكتسبة بهذا الجمل

يكون لغوا وانت خبير بان هذا التوجيه يحمل الكلام لارد على الغيبة (قوله ولك ان تريد الخ) أي في الجواب عن السؤال بقوله فان قيل الخ والظاهر ولك ان تقول المراد بحقائق الخ ثم ان هذا ما ذكره الشارح بينه في الجواب بل قدم من اقسامه فان قوله ما نعتقده يحتمل

ان يراد به ما نعتقده بحسب بادي الرأي وما نعتقده بحسب تدقيق النظر وما نعتقده بحسبهما جميعاً (قوله فلا يكون) (وتوهم) التعبير مبنياً على اعتقادنا الخ) هذا اشارة الى ترجيح هذا الجواب على ما اجاب به الشارح كما سيصرح به وانت خبير بانه يمكن حمل جواب الشارح على هذا بان يحمل معناه ان ما نعتقده معاصر العقلاء في بادي الرأي حقائق الاشياء فيتحدان نعم يمكن حمل الشارح على معنى آخر أيضاً كما اشرنا اليه فيكون جوابه متضناً لاجوبة هذا واجد منها ولا مربة في رجحانه على هذا (قوله ولك ان تشكك وتقول هذا اشارة الخ) ولك ان تشكك وتقول هذا اشارة الى تحقيق قوله ما نعتقده حقائق الاشياء والى تبليغ انصاف الموضوع بالعنوان المذكور وحاصله انا نسميه بالاسماء المختلفة وذلك يدل على انا نعتقده حقائق الاشياء والا فلا تمايز بين المدومات بحيث يصح تسميتها بالاسماء المختلفة فحينئذ يكون قوله ونسبته من قبيل عطف العلة على المعلول فتدبر (قوله وهو ان قولنا الخ) لا يخفى عليك بعده كل البعد من عبارة الشارح فلو عدّه جواباً آخر من عند نفسه لكان اولي (قوله المكتسبة بهذا الجمل) بان يقال مثلاً الانسان ثابت لانه حقيقة من حقائق الاشياء وكل من حقائق الاشياء ثابت فالانسان ثابت فتأمل وفي بعض النسخ المكتسبة بهذا الجمل بالياء آخر الحروف بعد التوهم فاصل الجواب ان المحكوم عليه هو الامور المفصلة المسماة بالاسماء كالانسان والفرس وغيرها فالحكم المذكور انما هو على خصوصيات تلك الامور الا انه كنى عن تلك الاحكام المتكثرة جداً بهذا اللفظ الجمل للاختصار فتأمل (كفوي)

(قوله على الاول) أي الجواب الاول أعني قوله حاصل الجواب (قوله وأما أجوبتنا الثلاثة الى آخره) الانسان منها قدما في قوله ويمكن دفعه الخ والثالث ما ذكره بقوله ولك ان تريد الخ (قوله على هذين الجوابين) أحدهما قوله حاصل الجواب الخ وثانيهما قوله ولك ان تكلف الخ والمراد بالاشارة ما ذكره بقوله فلا يكون التعبير الي آخره (ولي الدين)

(قوله وتوهم سلب الفائدة) ظاهره يفيد أن سلب الفائدة في الجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة المفيدة بما لا بأس به وفيه نظر لا يخفى فتأمل (قوله بان الدعوى) أي قوله حقائق الاشياء ثابتة (قوله تستلزم العلم بثبوت الاشياء) لما انه جعل الثبوت عنوان الموضوع اذ لو لم يعلم لم يصح جملة عنوان الموضوع بل يجب ان يحمل عنوان المحمول لما قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها أخبار (قوله فيلغو قوله والعلم بها متحقق) وسيجيء منه ان الدعوى وان تضمنت دعوى العلم بالثبوت الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية فانظر (قوله وأما أجوبتنا الثلاثة) الانسان منها ما أشار اليه في الحاشية المتقدمة بقوله ويمكن دفعه والثالث كما ذكره هنا بقوله ولك ان تريد وقد عرفت ان أول هذه الاجوبة الثلاثة ليس بمستقيم في نفسه وان ثانياها يجعل الكلام مختصاً برد القضية وان ثالثها عين جواب الشارح قدبر (قوله أي الدليل) على ان يكون البيان بمعنى المبين وحاصل توجيهه ان المشار اليه بهذا ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة بخصوصه بل هو (٤٥) امر كلي شامل له ولغيره وهو

وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من الجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة ولا يبعد أن يرجع هذا الجواب على الاول بان الدعوى على الجواب الاول تستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو قوله والعلم بها متحقق وأما أجوبتنا الثلاثة التي اجبتنا لك بها فما يستغنى عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع اننا أشرنا الى وجه ترجيح ثالثها على أول جوابيه فلا تغفل عن اللآلئ التي تثر من الفواض الكثير حل الدرر من اعماق البحار فانه لا يمكنه ضبطها لسكرتها عن الانتثار وغاية امره حفظها عن الاسكار فتمليك الجمع بأن تنظر بمحنة البصرة وتنفى السمع فان السعيد من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان) أي الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيداً أقوى من حاجته الى الدليل فجعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جابب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محمواً الى البيان في بعض المواقع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجاً الى البيان أصلاً ومما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود وانما قال

من الكلام يحتاج الى الدليل باعتبار بعض جزئياته ومنه قولنا واجب الوجود موجود وان لم يحتاج اليه باعتبار بعض آخر من الجزئيات ومنه قولنا حقائق الاشياء ثابتة وان قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت ناظر الى قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ومعناه ان قولك الثابت ثابت ليس بمفيد ولا يحتاج الى الدليل في شيء من المواد والجزئيات وقوله ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله المراد ما نفتقده حقائق الاشياء والمعنى ان المراد ذلك لا ما اشتهر في امثال شعري شعري من التأويل بتقيد الطرفين بالطرفين المتباينين أو بتقيد المحمول بوصف مخصص قدبر (قوله فجعل الموضوع الخ) بان يعتبر المحمول في الموضوع وبقيد الموضوع بالمحمول بالإضافة اليه كما في قولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود (قوله ومما احتاج الى البيان) أي من مواد الامر السكلي المذكور وفيه نظر فان واجب الوجود موجود مما لا يحتاج الى أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد فانه مفيد وان أخذ موضوعه بحسب نفس الامر فاحتاج الى الدليل اقيام احتمال العدم بانتفاء الذات وتلك الصفة مما اعني وجوب الوجود وان لم يحتمل العدم بانتفاء الذات مع بقاء تلك الصفة وينكشف هذا مما قالوا في جواب المغالطة العامة وهي ان يقال الشيء الذي وجوده وعدمه يكونان مستلزمين للمطلوب اما ان يكون موجوداً أو معدوماً واما ان كان يلزم ثبوت المطلوب لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم من قولهم نختار كونه معدوماً ونمنع الملازمة مستنداً بانها لما تم اذا كان عدم ذلك الشيء بانتفاء ذاته مع بقاء تلك الصفة المفروضة في نفس الامر وهو ممنوع لجواز ان يكون عدمه بانتفاء ذاته وتلك الصفة مما كذا في شرح القسطاس

(قوله مذهب من ينفي الخ) وهو الشيخ أبو الحسن الأشعري ومتبعوه من محققى الاشاعرة ووافقهم على ذلك النظام والكسبي من قدماء المعتزلة (قوله) ومذهب من ينفي الى آخره) وهو النظام فانه ذهب الى نفي بقاء الجواهر زمانين كالاعراض واليه ذهب الشيخ محي الدين العربي فى الفتوحات وقال ان الدليل الذي ينفي بقاء الاعراض يجري في نفي الجواهر (قوله) ولبعض أرباب الحواشي الخ (يريد به الرد على المحشي الحيايى ومن تبعه كمال الدين بن أبي شريف القدسي فانه تبعه فى أكثر ما فى حاشيته

(قوله كما فيما نحن فيه) يعنى قولنا حقائق الاشياء ثابتة وفيه ان الحكم بانه لا يحتاج الى الدليل ينافي استدلالهم عليه كما سيأتى من الشارح حيث قال لنا تحقيقاً انا ننجز الخ (قوله وهذا) أي بما ذكر من ان جمل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم الخ مفيد قد يحتاج الى الدليل وقد لا يحتاج ظهر وجه الخ (قوله لانه) تلميل لظهور الوجه بما ذكر فتأمل أي لان مثل قولك الثابت ثابت عما جمل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب اللفظ والمعنى ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان والدليل فى مادة من المواد (قوله لتأويل (٤٦)) اشهر) برد عليه ما ذكره المحشي الحيايى فيها نقل عنه من ان البناء

ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان فى مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك * انا أبو النجم وشعري شعري * على ما لا يخفى نفياً لتأويل اشهر فى أنحاء المسند والسند اليه وهو ان معنى شعري شعري ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وانما نفاه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء موجودة فى الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك أو يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية فى شهرة ثبوتها انما خلافهم فى أصل الثبوت ولبعض أرباب الحواشي هنا خيالات وأوهام قادها من تبعه فى تضاعف الظلام ولا يلتفت اليها من له عصام من الله لازل معه بالاعتصام (قوله وتحقيق ذلك) أي تحقيق السؤال والجواب ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة لحقائق الاشياء له اعتباران أحدهما كونها ماهيات للأمور الثابتة فى نفس الامر وبهذا الاعتبار يلقو الحكم عليها بالثبوت فى نفس الامر وهو منشأ السؤال وثانيها كونها ماهيات الأمور الثابتة فى اعتقادنا وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه

على ما لم يذكر فى الكتاب مما لا يرتضيه من له ادنى دراية فى الاساليب فانه لم يذكر فى الشرح هذا التأويل المشهر حتى ينفي عليه النفي فى قوله ولا مثل انا أبو النجم الخ وأيضاً لا فائدة فى نفي ذلك التأويل فى هذا المقام بل هو من فضول الكلام (قوله) يكون معناه ان حقائق الاشياء الخ لا يخفى عليك ان هذا ليس عين التأويل المشهر المذكور بل

نظيره ومثله وعينه ان يقال حقائق الاشياء الآن كالموجود فيما مضى فتأمل (١) (قوله) انما يقابل مذهب من ينفي الخ فى (وما) كونه مقابلاً أيضاً نظر اذ تشبه الوجود فى احدى الزمانين بما فى الآخر لا ينافي نفي بقاء الاعراض زمانين (قوله) قادها أي كان ذلك البعض قائداً بسبب تلك الخيالات والاهوام لمن تبعه ولعل المراد بمن تبعه هو المحشي البحر أبدي فانه قد تبع ذلك البعض فى تلك الخيالات ويحتمل ان يكون المعنى قاده الى تلك الخيالات من تبعه ذلك البعض كالمحشي صلاح الدين فان بعض تلك الخيالات بطريق الاتحال من كلامه (قوله أي تحقيق السؤال والجواب) أي بيان حقيقتهم لبيان حقيقتهم كما يظهر بالنظر فى البيان وأيضاً بيان حقيقتهم يشمل جمع المتأفين (قوله) وبناء الجواب عليه) بقى ان أي الاعتبارين أرجح ولعلك تقول الاول هو الأرجح لانه هو المتبادر والمتداول بين أرباب العرف واللغة لكن هذه مناقشة لفظية غير متبرة فى أمثال هذا المقام قيل ولا يبعد ان يجهل قوله وتحقيق ذلك إشارة الى جواب آخر تحقيق بناء على ان الجواب الاول المذكور ليس بتحقيقاً ومرضياً عنده فان منبأه على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد وعلى الفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الاعتقاد وبعضها بحسب نفس الامر وكل منهما على خلاف ما عليه العرف واللغة ولم يبين ان ذلك الجواب التحقيقى المشار اليه ماهو ولا بد من

(١) إشارة الى انه يجوز ان يكون قوله يكون معناه بياناً لحاصل المعنى (منه)

(قوله ولا يذهب الخ) وأنت خير بأن العلم إنما ذكرهنا تبعاً لقوله حقائق الاشياء ثابتة وأما في قوله وأسباب العلم ثلاثة تثبت له الاحوال ولعل الشارح لاجل هذا أخره ويؤيد هذا اظهار العلم في مقام الاضمار كما سيصرح به المحشي هناك فانتظر (قوله كما قيل) قائله المحشي الخيالي حيث قال وقيل (١) الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه وكتب في الحاشية من مصدر ثابتة المستند الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف كما في اعدلوا هو أقرب للتقوى انتهى وقال شجاع الدين وفساده لا يخفى لان ما في ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف انتهى أقول يمكن توجيه عبارة صاحب الفيل بان يقال ان المراد بالمضاف اليه هو الحقائق فلا يرد عليه الفساد والتمحلي حينئذ (قوله تمحل) مخبر ومبتدؤه قوله وجعله توجيهاً

ذلك ولعله ان يقال ان حقائق الاشياء لها اعتبارات يكون الحكم عليها بالثبوت مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون بعض آخر مثلاً اذا أخذت من حيث انها امور معلومة ومسميات بالاسماء المشهورة بيننا من الانسان والفرس والسما والارض الى غير ذلك كان الحكم عليها بالثبوت مفيداً واذا أخذت من حيث انها ماهيات متحققة للموجودات كان الحكم عليها بالثبوت غير مفيد فهي هنا مأخوذة بالحقيقة الاولى لا بالاخري وحاصله ان حقائق الاشياء كناية عن تلك الامور المعلومة المسماة بالاسماء وهذا نظير ما استخرجه المحشي من قول الشارح ونسبه بالاسماء من الجواب الآخر فتأمل (قوله وما ينبغي ان يعلم الخ) الغرض من هذا الكلام ما التنبيه على انه قد يكون المنشأ للسؤال والجواب (٤٧) بالافادة وعدم الافادة اختلاف الاعتبار

في جانب المحمول أيضاً أو الإشارة الى تحقيق جوابه الثاني من أجوبته الثلاثة أو التعريض على الشارح بان في تحقيقه قصوراً حيث لم يتعرض للاعتبارات المختلفة في جانب المحمول ولا بد من ذلك أيضاً فتأمل (قوله الا انه قصد الرد الخ) قال

وما ينبغي أن يعلم أن الشيء اعتبارات يكون الحكم به على الشيء مفيداً ببعض تلك الاعتبارات دون بعض (قوله والعلم بها متحقق الخ) دعوى ان حقائق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحاً فقال حقائق الاشياء ثابتة أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها رداً على الصنادية والغدية وقال العلم بها متحقق رداً على اللادورية فيكفي للرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللادورية لا ينكرون تصورهما اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لا يقتضيه المقام وإنما تبع فيه عموم اللفظ هذا * ولا يذهب عليك أن اللائق أن يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه أول مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله وقبل المراد العلم بثبوتها) توجيه للعبارة بحذف المضاف وجعله توجيهاً بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتأنيث ما أخيف اليه الثبوت كما قيل تمحل

(محمد الشريف) لاحاجة الى هذا فان المراد بالعلم هو اليقين وهذا القول لا يستلزم اليقين ولو سلم فلا يلزم التصديق باحوالها مع ان العلم بقضية لا يستلزم العلم بعلمها (قوله مع قطع النظر عن تعلق الخ) هذا التقرير يقرر جوابه الثاني من أجوبته الثلاثة (قوله لا ينكرون تصورهما) قد يقال شبهة اللادورية لو تمت لدات على انتفاء العلم مطلقاً فهم ينكرون تصورهما أيضاً وقوله اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور ليس بشيء اذ دعوى دعوى الشك منهم في محل الشك لما قال الشارح وشاك في انه شاك وهم جرا على ان ذلك يجوز ان يكون من جملة متناقضاتهم (قوله مما لا يقتضيه المقام) فيه ان قصد الرد استطرادي وأصل المقصود هو تصدير الكتاب بالتنبيه على ثبوت الحقائق وتحقيق العلم بها لتوقف الاستدلال على وجود الصانع وصفاته عليهما كما مرت الإشارة اليه من الشارح * ولا يخفى ان ذلك الاستدلال كما انه يتوقف على التصديق بتوقف على التصور أيضاً فدعوى عدم الاقتضاء محل نظر لا يخفى (قوله معنى العلم) يمكن ان يقال لما كان قول المصنف وأسباب العلم نوع بيان للعلم آخر الشارح تحقيقه الى هناك لتلايق الانتشار بينهما (قوله تمحل) لعل وجه التمحل هو ان الاضافة هنا إنما هي بحسب المعنى وكفاية الاضافة بحسب المعنى في اكتساب المضاف تأنيث المضاف اليه محل تأمل على ان ذلك لا اكتساب مشروط بحسن ترك المضاف واستقامة المعنى عليه وذلك مفقود هنا (كفوي)

(قوله مثله) أي مثل التمثل (قوله أو لا بها الخ) عطف على قوله لتأنيث وفي قوله لا بها لطافة كما لا يخفى وإلى هذا التوجيه ذهب الفاضل الجشتي المشتهر بقول أحمد (قوله وبهذا اندفع الخ) يريد به الرد على الحشوي الحياي (قوله وأما ما يقال الخ) الظاهر أنه يريد به الرد على الحشوي الحياي حيث أورد ما هو مندرج في كلام الشارح في حاشيته فهو غير لائق به لكن يمكن أن يقال أنه عبر بقوله وقد يقال أيضاً تنبيهاً على الاندراج ويمكن أن يكون مراده التنبيه عليه لا الاعتراض (قوله والمراد الجنس) مقول قول الشارح

(قوله ان يقال) قال (البهني) يجوز أن يراد بثبوت الحقائق الثابتة فالتأنيث في موقعه (قوله فلا بد من صرفه عن الظاهر) للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق تفصيلاً وفيه نظر أما أولاً فلأنه يرد عليه منع التبادر لاسيما في قولنا والعلم بهامتحقق وأما ثانياً فلأنه أن أريد القطع بأنه لا علم بجميع الحقائق تفصيلاً أصلاً فهو ممنوع لجواز أن يوجد في بعض السكاكين كالإنياء عليهم السلام مع أن قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) نص في حصول العلم بالجميع تفصيلاً لا دم عليه السلام كما قيل وبالجملة لا وجه للقطع بالعدم في الجميع بل الوجود في البعض مقطوع به وأن أريد القطع بأنه لا علم بالجميع تفصيلاً في عامة الناس فهو غير مفيد وغير موجب للصرف عن الظاهر إذ (٤٨) يتم الكلام من غيرهم وأما ثالثاً فلأن ما ذكره من المعنى بعيد عن

مثله ما يمكن أن يقال أن التأنيث لتأنيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت أو لانها راجعة الى قوله حقائق الاشياء ثابتة بتأويله بهذه القضية (قوله للقطع بأن لا علم بجميع الحقائق) يعني المتبادر من العلم بالحقائق العلم بها تفصيلاً فلا بد من صرفه عن الظاهر اما بأن يقدر الثبوت لان العلم بثبوت الحقائق لا يستدعي تصورها تفصيلاً واما بأن يراد العلم بها أعم من العلم تفصيلاً واما بأن يراد العلم بالجنس الحقائق الا ان التأويل بالعلم بثبوت الحقائق أنسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختاره ذلك القائل والشارح أراد رعاية عموم اللفظ بما أمكن لانه أنفع وبهذا اندفع أنه أن أريد بنفي العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلاً فسلم ولا يضر لعدم ضرورة ارادته وأن أريد به العلم بها ولو اجمالاً فانتفاؤه ممنوع كيف والحكم بثبوتها لا تنفك عنه وأما ما يقال أن ثبوت الكل أيضاً غير معلوم ومع ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فتدريج في قول الشارح والمراد الجنس يعني المراد الجنس لاحالة اذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها (وقوله رداً على القائلين) علة مصححة لارادة الجنس لا موجهة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك انه لا يصح الا كنفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لانه لا خلاف فيه بل لا بد من العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها لطافة ولا يردان كون الغرض منه الرد بنا في ماسبق ان الغرض منه التنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان لتمكين التوصل بذلك

عبار الحشوي القزويني جداً ولوسلم فلا شك في أنه غير ظاهر من عبارته فلا يتدفع به ما أورد على الظاهر فتدبر (قوله لا يستدعي تصورها تفصيلاً) فيه انه ان أريد انه لا يستدعي ظاهراً فهو ممنوع اذ المتبادر من العلم بثبوت الحقائق هو العلم بثبوتها تفصيلاً كالمعلم بالحقائق والفرق محكم وان أريد انه لا يستدعي مطلقاً فهو غير مفيد بل لم يبق حينئذ فائدة في العدول

عن الظاهر (قوله أنسب) هذا أنسب بما قال محمد الشريف متبادر مستدل لانه اذا قبل زيد قائم والعلم به واقع يتبادر منه ان العلم بمضمون (الي) الخبر واقع خصوصاً اذا كان الكلام رداً على من أنكر العلم بالثبوت فان تأنيث الضمير فيها نحن فيه يحمل كون المراد العلم بالحقائق ظاهراً متبادراً (قوله لانه أنفع) لافادته تحق العلم التصوري بها أيضاً صريحاً (قوله فتدريج في قول الشارح) فيه ان اندراجها في قول الشارح لا يضر ذلك القائل بل ينفعه حيث كان الشارح أيضاً مترقاً به فتأمل (قوله علة مصححة الخ) يشير الى ان قوله رداً مفعول له لقوله ان المراد الجنس وهذا هو الاقرب لفظاً ومعنى تأمل وقال الحشوي عوض الدين ومحقق ان يكون مفعولاً له لقوله فقال فيما سبق ولقول المصنف قال أهل الحق فتأمل وقبل جملة تعليل لالغال المذكور في المتن وان كان أبداً أقرب من جملة تعليل لقول الشارح ان المراد الجنس أو لقول المصنف والعلم بها متحقق وإن كان أقرب فتدبر (قوله اذ الرد لا يوجب) لتحقيق الرد في ضمن ارادة الجميع أيضاً بطريق الاولى (قوله لا يصح الا كنفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق) أي بدعوى العلم التصوري بها وان صح العلم بنفس الحقائق علماً تصورياً (قوله لانه الخ) تعليل لعدم صحة الا كنفاء أي لا خلاف في العلم بنفس الحقائق لما مر منه من ان اللا أدري لا ينكرون تصورهما اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فتذكر (قوله فيها لطافة) لاحتمال أن يراد بها لفظه أو يكون ضميراً راجعاً الى الحقائق

(قوله وما يقال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله على الحق) أي المستقصى (قوله كما أشرنا إليه) أي في الحاشية المتعلقة بقوله والعلم بها متحقق حيث قال رداً على العنادية والضدية الخ (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله قيل بسوا الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله من اجتماع المصوبة) وهم عامة المعتزلة حيث قالوا لاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى إليه رأي المجتهد كذا في التلويح (ولي الدين)

(قوله لانه لاتنافي) لصحة جمعهما (قوله لا يفيد ثبوت ما يشاهد) فان ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن ما يشاهد من الأعيان والأعراض فلا يحصل التنبية على وجودها وقد مر من الشارح أن الغرض التنبية على ذلك وأما ما قال الطورسون يلزم بناء على البداهة فانا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالبيان فن (٤٩) قيل الاشتباهين ما يحصل من الكلام

وبين ما يوجد في الخارج (قوله فتأمل) لعله إشارة الى أنه اذا لم يحجز تقدير الجنس هناك لما ذكر لم يحجز ارادته هنا أيضاً لذلك ويحتمل أن يكون إشارة الى أن المراد بالجنس هو العهد الذهني فلا يتم الاستدلال فيها شيئاً بما يشاهد لا بجنسه (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) هذا من قبيل الاشتباه بين ما يحصل من الكلام وبين ما يحصل في الخارج فان حاصل ما يقال هو أن تخصيص انكارهم بحقائق الموجودات فانه قد

الى معرفة ماهو المقصود الا هم لانه لاتنافي بين الغرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقائق لا يفيد ثبوت ما يشاهد الا أن يقال يفيد بناء على أن الأحق بالثبوت ما يشاهد وما يقال أن المراد سابقاً التنبية على وجود جنس ما يشاهد ليس بشيء لان سياق الكلام واضح في أن المقصود الاستدلال بما يشاهد لا بجنسه فتأمل يقال في القاطع بأن لا علم بجميع الحقائق نظر لانه ينبغي قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) وذلك غير خفي على الحق بتفسيره هذا ويتقدح منه أنه ينبغي أيضاً علم الحق بجميع الحقائق ولو كان مرادهم أن لا علم لعامة الناس بالكلام يتم من غير البأس (قوله ولا يعدم ثبوتها) ربما يتوهم أنه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفي العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ودفعه ان المراد أنه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال رداً على القائلين بالشك أبدأ في ثبوت الحقائق لكان أخصر (قوله خلافاً للسوفسطائية) أي للطوائف السوفسطائية فطائفتان تشكران الحكم الاول وطائفة الحكم الثاني كما أشرنا إليه (قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) وانكار حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها فلا يتأتى ما يقال لا اختصاص لفهم بحقائق الاشياء بل يقولون ما من قضية بدئية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها ونسائها في القوة فالأظهر أن نحمل الاشياء في قوله حقائق الاشياء ثابتة على المعنى الا هم لم لا يشمل انكار حقائق الاشياء انكار القضايا السلبية ويتم قوله فالأظهر بالنظر اليها قيل سوا عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى أمر آخر ويمكن أن يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا في مذهبهم بأن لكل قضية معانداً ومقابلاً فرجعهم في مذهبهم عناد كل حكم لآخر (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا تثبت الاشياء الا في الاعتقاد والمشهور أنهم وقعوا فيها وقعوا نظراً الى أن الصفراوي يجد السكر في فقه سراً ونحن نقول يحتمل أنهم وقعوا فيه من اجتماع المصوبة على أن الواجب على كل مجتهد وتابعه ما أدى

(م - ٧ حواشي العقائد ثاني) (عصام) حمل الشيء على الموجود فيما سبق فالظاهر أنه هنا أيضاً محمول على ذلك مع أنهم ينكرون حقائق المدومات الثابتة أيضاً كنسبة أمر الى آخر نفيًا أو اثباتًا ولا يخفى أن هذا لا يندفع بما ذكره بل يتأيد ويتقوى نعم يمكن دفعه بحمل الكلام على التمثيل أو على المقايضة أو على الاكتفاء بما فصل في محله لكن السكل خلاف الظاهر ولا يدفع المناقشة على الظاهر (قوله في قوله حقائق الاشياء ثابتة) فيه أن كلام القائل ليس نصاً في هذا بل الظاهر أن مراده حمل الاشياء في قول الشارح من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الا هم فانه قال والأظهر أن تحمل الاشياء هنا على المعنى الا هم فليكن بالانصاف (قوله ونحن نقول يحتمل الخ) هذا مأخوذ بما ذكره المحشي الخيالي بقوله وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصمهم (كفوى)

(قوله وليس فيه حكم معين) هذا من تمة ما قبله وذهب طائفة من المتكلمين والفقهاء الى ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العنود عليه بمنزلة العنود على دفين وطائفة أخرى من المتكلمين الى ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه (قوله ومن تفسير البعض) وهو النظام ومن تابعه (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله يقال هم أفضل السوفسطائية) أي اللأدرية هم أفضل السوفسطائية يريد بهذا البسط الرد على المحقق الطوسي كما سيجي (ولي الدين)

(قوله ولا يخفى انه يلزمهم الخ) لا يخفى انه لا وجه لا يراد هذا الدؤل والجواب بعد ما قال في الحاشية المقدمة أي نبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا تثبت الاشياء الا في الاعتقاد (قوله بل أرادوا ان لا يثبت لها الخ) واعلم انه يفهم من كلامهم تارة ان مذهب الصنعية انه يحصل للحقائق نبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات وبه يشعر كلام الشارح وتارة ان مذهبهم انه لا يحصل لما ذلك الثبوت ولو بعد تعلق الاعتقادات ومعنى قولهم يكون الاشياء تابعة للاعتقادات انها كانت ثابتة في الاعتقادات فبني الاعتراض أحد اقوالين والجواب (٥٠) الآخر (قوله اشارة الى انهم اعتقدوا الخ) فيه انه يكون هذا القول

من الشارح حينئذ اعتراضاً اليه اجتهد وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر عطا بقة عليهم لا يبيانا لمذهبهم وذلك يتأني سوق عبارته قطعاً (قوله لا يوصف بالبطالان ولا بالزعم) هذا ممنوع الا ان يراد انه لا يوصف بهما عندهم فتأمل (قوله لان منشأ انكار الخ) يعني ان منشأ انكارهم نبوت الاشياء ومنتسبهم فيه ولو سلم جميع مقدماته لا يوجب الانكار وفيه نظر أما أولاً فلأنه لم يسبق ذكر منشأ الانكار حق بحكم عليه بانه لا يوجب الانكار والظاهر

اليه اجتهد وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر عطا بقة عليهم لا يبيانا لمذهبهم وذلك يتأني سوق عبارته قطعاً (قوله لا يوصف بالبطالان ولا بالزعم) هذا ممنوع الا ان يراد انه لا يوصف بهما عندهم فتأمل (قوله لان منشأ انكار الخ) يعني ان منشأ انكارهم نبوت الاشياء ومنتسبهم فيه ولو سلم جميع مقدماته لا يوجب الانكار وفيه نظر أما أولاً فلأنه لم يسبق ذكر منشأ الانكار حق بحكم عليه بانه لا يوجب الانكار والظاهر

من استدلاله بقوله لان وجود معارض الخ ان المنشأ ذلك وذلك انما يتم لو انحصر متمسكهم في ذلك وقد ذكر فيما (رد) قبل ثلاثة أمور تصلح لان تكون متمسكات لهم وسيجيء بعد ورقة ان دليل اللأدرية مع ضمنية ان مالا دليل عليه ليس بثابت دليل الفريقين الآخرين وأما ثانياً فلان عدم إيجاب منشأ الانكار لا يوجب أفضلية الشاك من المنكر لجواز ان لا يوجب منشأ الشك أيضاً الشك كما سيجي من الشارح حيث قال قلنا غلط الحسن في البعض الخ وأما ثالثاً فلأن منشأ الانكار ليس وجود معارض لكل قضية فقط بل هو قولهم كل قضية متعارضة ولا شيء من المتعارضة بثابت ولا شك في إيجابه الانكار بعد تسليم المقدمات لكونه في صورة قياس بين الاتجاق فتأمل ولا تفعل (قوله بل الشك) فيه نظر فان التعارض انما يوجب التسايط فتبي أصالة العدم فرجح الانتفاء (قوله ولان كون السكر) عطف على قوله لان وجود معارض و اشارة الى عدم إيجاب منشأ آخر للانكار لكنه مبني على أحد التقريرين في مذهبهم فيندفع بالتقرير الآخر كما سبق فيما سبق عند قول الشارح وهم الصنعية (قوله فلذا جعلوا أمثلهم) ويمكن ان يقال جعلوا أمثلهم لعدم التناقض في مذهبهم بخلاف الفريقين الآخرين كما في شرح المقاصد

(قوله رد على ناقد المحصل) وهو المحقق الطوسي صاحب تلخيص المحصل حيث قال فبئس ان قوما من الناس يظنون ان التسوفسطائية قوم لهم نخلة ومذهب وينسحبون الى ثلاث طوائف ثم قال والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفاسطاطامضاء نعم الفلظ والحكمة المموتة وليس يمكن ان يكون الخ انتهى يريد به الرد على ما ذكره الامام الرازي في نهاية العقول والمحصل حيث قال الاصل الثاني في النظر وفيه ثلاث مسائل المسئلة الاولى في الرد على السوفسطائية واتهم ثلاث فرق وأمتلهم طريقة اللاادرية التي تقول انا لانعرف ثبوت شيء ولا انتفاده بل نحن متوقفون في كلا الاقسام انتهى ورد كلام الناقد سيد المحققين في شرح المواقف بظهور ان السوفسطائية قوم لهم نخلة ومذهب وينسحبون الى هذه الطوائف الثلاث وان اكنفى الشارح في شرح المقاصد بمجرد نقل كلام الناقد (قوله على انه لا بأس الخ) هذا جواب علاوي مربوط بقوله لافرددعوهم يعني لو قلنا ان قوله لنا تحقيقاً أي في رد دعواهم لكان له وجه (قوله بئس الخ) اقول يدل على هذا كلام الامام الرازي في المحصل حيث قال واعلم ان الجواب عن هذه الشبهة يفيد غرضهم وبمحصل مقصودهم كما قرروا في كتابهم فالصواب ان لا يتشاغل بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكره بل الطريق ان يمدحوا حتى يعترفوا بالحسيات واذا اعترفوا بها اعترفوا بالبدهييات اعني الفرق بين وجود الام وعدمه انتهى (ولي الدين)

(قوله أي لنا في اثبات دعوانا الخ) هذا لا ينفع في دفع الابرار المذكور (٥١) بالنسبة الى النزاع الزاميا فان معنى

قوله والزاما ولنا في الزام خصمنا فالفضل للمقدم (قوله على انه لا بأس بالخاطئة) وتسمى هذه عند ارباب المناظرة بالمعارضة التقديرية ثم ان هذه العلاوة إنما تفيد أصل الصحة والاستقامة للاحسن والياقة والكلام ليس في الاولى بل في الثانية (قوله

رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن أن يكون في العالم عقلاء يتمثلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه (قوله لنا تحقيقاً) أي لنا في اثبات دعوانا لافرددعوهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم إنما يتوجه بعد إقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا التكلام على انه لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم (قوله أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالبيان وبعضها بالبيان) دفع شبهة اللاادرية به ظاهر أما دفع شبهة العنادية والغشبية به إما بأن الجزم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير ان يتلقى به اعتقاد وإما بأن الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالبيان أو البيان بوجوب ثبوته لان الجزم المستند الى البيان والبيان لا يكون باطلاً لكن في محتمه في البيان خفاء الا ان يراد بالبيان البرهان فالاولي بالبيان والبرهان بقي ان الجزم ببدهة العقل أيضاً يدل عليه فلا وجه لتركه

بالضرورة) قبل الضرورة هنا بمعنى القطع واليقين أو بمعنى الوجوب لايحتمل البداهة بقرينة قوله وبعضها بالبيان (قوله دفع شبهة اللاادرية به ظاهر) هذا صريح في ان هذا التحقيق في دفع شبهة السوفسطائية ورد دعواهم ولا يخفى انه يتأني ما ذكره آنفاً من انه في اثبات دعوانا لافرددعوهم وما سيبي منه ان المقابلة بين الدليلين بان الاول لجرد التحقيق ثم ان الظاهر من سوق كلامه انه أراد بالشبهة ماهو أصل دعواهم لاما هو منشؤه ودعوى اللاادرية انهم شاكون ولا يخفى ان جزماً لا يوجب نفي كونهم شاكين فكيف يكون دفع شبهتهم به ظاهراً والحق انه لا ثبات مدعانا لالرد دعواهم كما قال به أولاً والمعنى كما قيل ان لنا دليلاً حقاً صادقاً المقدمات بحسب نفس الامر وان لم يكن مسلماً عند الخصم وهو اننا نجزم الخ وتقرير الدليل اننا نجزم بثبوت الاشياء بعضها بالبيان وبعضها بالبيان وكل ما نجزم بثبوته كذلك فهو ثابت والعلم به متحقق فالاشياء ثابتة والعلم بها متحقق (قوله وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد) فيه منع ظاهر لاسيما اذا كان العلم بالعلم ضرورياً كما قالوا (قوله مع قطع النظر عن اعتقاد) لم ان يقولوا كون الجزم مع قطع النظر عن اعتقاد ممنوع لم لا يجوز ان يكون بالنظر الى الاعتقاد الناشئ من البيان أو البيان (قوله لا يكون باطلاً) لم ان يمتنعوا هذا أيضاً بناء على ان الجزم وان كان مستنداً الى البيان أو البيان من جملة الاوهام والخيالات عندهم فحق القول ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا طريق الى دفع شبهتهم بل الطريق تصديدهم بالنار ستر عيوبنا السار (قوله لكن في محتمه) أي في صحة القول بان الجزم المستند الى البيان لا يكون باطلاً خفاء لجواز ان يكون البيان غير صحيح (قوله يدل عليه) أي على ثبوت بعض الاشياء (كقوي)

(قوله لانه غير داخل في الميان) لقائل ان يقول انه داخل في البيان يدل عليه ان ارباب المناظرة يعاملون البديهة معاملة الدليل (قوله فائدة الدليل الازامي) لابد ههنا من امرين أحدهما كون ما ذكر من الدليل الازامي موجبا للخصم الازام بالقبول والاعتراف والثاني كون ما ذكره في المقام مفيداً لفائدة وما سيبي من الشارح ان الحق انه لا مناظرة معهم يدل على انتفاء كل منهما فأشار الى الجواب عن الثاني بما حاصله ان الفائدة في ذكر الدليل الازامي قد تكون بالنسبة الى الخصم وقد تكون بالنسبة الى غيره وما نحن فيه من قبيل الثاني فان الدليل المذكور وان لم يفد الخصم فائدة الا انه يفيد الطالب للحق من المسترشدين فائدة عظيمة هذا ولم يتعرض للجواب عن الاول لكنه يمكن ان يؤخذ من كلامه الجواب عنه أيضا بان يقال لا يلزم ان يكون الدليل الازامي موجبا للخصم القبول والاعتراف بل يكفي فيه ان يكون بحيث يلزمه القبول والاعتراف في نفسه وان لم يقبله الخصم لمحض مكابرته وعناده فاعن فيه من هذا القليل الثاني (قوله ما يلزمهم) أي في نفسه (قوله وأمن منهم) أي من مكرهم (قوله بمعنى ان لا يتحقق) (٥٢) تفسير لنفي جميع الاشياء وإشارة الى انه بمعنى السلب الكلي ليظهر

لزم الإيجاب الجزئي أعني ثبوت جنس الاشياء لعدم تحققه (قوله فلا يتجه الخ) اذ بناء رجم الضمير الى الاشياء بمعنى جميع الاشياء (قوله ثبوتها) أي ثبوت الاشياء بمعنى ثبوت كل واحد منها (قوله لا يستلزم ثبوته) أي ثبوت جميع آحاده (قوله بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت) بينه القزويني بأنه اذا اتى نفي جميع الاشياء لزم ان لا يتصف بعض الاشياء بصفة النفي فلم يكن بعض الاشياء منفياً اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي فان لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات (في) أو هو ملزوم له فلزم الثبوت انتهى (قوله بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة) قياساً على أصل النفي كما ذكره الشارح في تحقيق النفي حيث قال وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق اذ لا فرق بين أصل النفي وبين نفي تحقق النفي في كون كل منهما حقيقة من الحقائق فعل هذا لو ذكره الشارح أيضاً لكان أفيد فتأمل (قوله يستلزم المدعي) بناء على ان النفي حقيقة من الحقائق كما ذكره الشارح (قوله يستلزم بطلان نفيه) أي يستلزم تحقق النفي بطلان نفي المدعي وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء (قوله بناء على استلزامه) أي استلزام النفي ونفي المدعي اجتماع التقيضين وهما تحقق النفي وعدم تحققه وذلك لان نفي جميع الاشياء بمعنى انه لا يتحقق شيء من الاشياء يستلزم ان لا يتحقق شيء حق النفي فلو لم يبطل ذلك النفي لزم عدم تحقق النفي بمقتضى ذلك النفي وعلى تقدير تحققه لزم اجتماع التقيضين وبالجملة على كل شق من الشقين يلزم المطلوب من الوجهين ذكر الشارح أحدهما وترك الآخر فتدبر (قوله فقد ثبت حقيقة الشيء) بناء على ان بطلان النفي وانتفاءه يستلزم الثبوت كما مر كفوى

لانه غير داخل في البيان لانه ظاهر في الحس (قوله والزاما) فائدة الدليل الازامي مع انه لا مناظرة معهم كما سيبي حفظ الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا ذكر ان لما ما يلزمهم وان عدم قبول الازام منهم محض مكابرة رسوليهم اعتقد بطلانهم وأمن منهم فذكر الدليل الازامي لا ينافي ما سيبي ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى أن يقال في دفع الثاني ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل الازامي وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن الفائدة وما ينبغي ان يعلم ان الدليل الثاني أيضاً كما يفيد الازام يفيد التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية فقابلته بالاول في ان الاول لمجرد التحقيق وبهذا تحقق ان قوله الزاما ليس بجعله خارجاً عن البرهان كما هو المبادر (قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت) أي ان لم يتحقق نفي جميع الاشياء بمعنى ان لا يتحقق شيء من الاشياء فقد ثبت أي جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس رداً على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق النفي بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعي وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء يستلزم بطلان نفسه بناء على استلزامه اجتماع التقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم أن لا يتحقق شيء وان لا يتحقق النفي اذ هو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء (قوله ولا يخفى انه انما يتم على العنادية) هذا بخلاف ما ذكره

(قوله مع قطع النظر عن الاعتقاد) يريد به الجواب عن اعتراض شجاع الدين على ذكر العندية مع العنادية في الالزام وذلك حيث قال ان العندية لا يدعون الجزم بحكم ولا يعترفون بتحقيق نسبة في نفس الامر حتى يتفرض كلامهم بها ويلزمهم الالزام بل يقولون بتحقيق النسبة تابع للاعتقاد المعتد وليس في نفس الامر شيء متحقق عندهم بل كله تابع للاعتقاد حتى ان هذا حكم أيضا تابع للاعتقاد عندهم فمن اين يتيسر الالزام لهم انتهى ووجه الرد ظاهر لا يحتاج الى بيان (قوله وقد عرفت الخ) هذا اعتراض آخر على ما ذكره الشارح في هذا الكتاب وفي شرح المقاصد من الفرق بين الفرق الثلاث لا يقال ان المحشى قد اقر بان ما ذكره في شرح المقاصد الحق معه وقد فرق فيه بين الفرق الثلاث لانا نقول ان المراد به ان ما ذكره في شرح المقاصد من ذكر العندية مع العنادية في الالزام حق بالنسبة الى ما ذكره في هذا الشرح لا بالنسبة الى تحقيق المحشى تأمل . (ولي الدين)

(قوله انه يتم الالزام على العنادية والعندية) ان اريد انه ذكر فيه انه يتم الالزام بالدليل المذكور في هذا الشرح فهو ممنوع اذ الدليل المذكور في هذا الشرح غير المذكور في شرح المقاصد فان عبارته هكذا ثم لا يخفى ما في كلام العنادية والعندية من التناقض حيث عترفوا بحقيقة اثبات أو نفي سببا اذا تمسكوا فيها ادعوا بشبهة انتهى فليس فيه الا انها يشتركان في التناقض والاشراك في التناقض اغير الاشتراك في الالزام بالدليل المذكور في هذا الشرح ولا يلزم من أحدهما الآخر فلا مخالفة بين الكتابين وان اريد تمامية الزام دليل آخر فهي غير مفيدة كما لا يخفى ولعل المراد بالاثبات والنفي اللذين اعترفوا بحقيقتها زعمهم انها أو هام وخبالات باطلة وانها تابعة للاعتقادات وقولهم حقائق الاشياء ليست باثباته (قوله (٥٣) والحق معه) أي مع ما ذكره في شرح

المقاصد قال { قره جه أحمد } بل الحق مع ما ذكره في هذا الشرح لان الدليل الالزامي المذكور انما يثبت نفس الحقائق لاثبوتها

في شرح المقاصد انه يتم الالزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية تشكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال لهم ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبتت في حد ذاتها والا يتحقق النفي وهو حقيقة من الحقائق هذا وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فساد فساد فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثالث منهم (قوله قالوا الضروريات منها حسيات) المشهور ان هذا دليل اللا أدوية والاكتفاء باستدلالم لانهم أمثل

ولا العلم بثبوتها والعندية والعنادية لا يشكران نفس الحقائق بل الاول يشكر ثبوتها والثاني يشكر العلم بثبوتها ولا ثبوتها فواتها يتم على العنادية الذين يشكرون نفس الحقائق (قوله عن الاعتقاد) أي عن اعتقاد ثبوت الاشياء (قوله ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء الخ) لهم أن يقولوا تحقق الشرطيتين والملازميتين وكذا الانحصار بين الشقين كل منهما يتبع الاعتقاد ومع قطع النظر عن الاعتقاد لا يتحقق شيء منها وكذا كون النفي حقيقة من الحقائق وكونه نوعا من الحكم وغير ذلك فلا يتم الالزام (قوله في حد ذاتها) أي مع قطع النظر عن الاعتقاد وفيه ان الغرض قطع النظر عن اعتقاد لا ثبوت الاشياء لا عن اعتقاد الاشياء فالظاهر في حد ذاته اللهم الا أن يقال المراد في حد ذاتها لاثبوت الاشياء ثم انهم لا أنكروا ثبوت الحقائق كلها وزعموا ان ثبوتها تابع للاعتقاد فلم ان يقولوا لا ثبوت لحد ذاتها في حد ذاته حتى يلزم ثبوت الاشياء في حد ذاتها نعم له ثبوت تابع للاعتقاد فاذا لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها تابعا ثبوته للاعتقاد تابعا ثبوته للاعتقاد وذلك لا ينافي مذهبهم فلا يتم الالزام عليهم ولعله لذلك قال الشارح انما يتم على العنادية قافهم وهذا لما ألهمته له فيما بين النوم واليقظة عند طلب التوجيه لقول الشارح الفاضل ولعله من ملهم الصواب (قوله وقد عرفت ان المقصود بالالزام الى آخره) الاولى ان يقال ان المراد بالالزام ههنا ما يكون بحيث يلزمه الالزام في نفسه وان لم يقبله الخصم لحض مكابرة وعناد وان المقصود بذكره ههنا انما هو حفظ الطالب الخ (قوله المشهور ان هذا دليل اللا أدوية) المناسب شبهة اللا أدوية أو منشأ مذهب اللا أدوية ثم لا يخفى ان الظاهر من سوق عبارة الشارح انه إما قول الفلاسفة بطوائفهم كما عليه عبارة المواقف أو قول العنادية بمناسبة الذكر عقب ذكرهم وأما كونه قول اللا أدوية فيبعد كل البعد فتدبر كفو

(قوله ودليل الخ) هذا دليل مبتدأ ودليل معطوف عليه وقوله لان الاصل علة لعدم الثبوت وقوله مما لا يتنافى الخ خبر المبتدأ فالاول للعنادية والثاني للعندية وقد نبه على ضعف الاول فيما سبق والثاني لا يحتاج الى التنبيه (قوله وقال غيره) أي غير الناقد وهو سيد المحققين قدس سره حيث قال في شرح المواقف بعد ذكر كلام الناقد وقد يقال اطلاعهم الخ أقول الانسب والاحسن ذكره هذه الاقوال عند قوله والزاما كما لا يخفى (قوله ويكون السك) هكذا فيما رأينا من النسخ بالواو والظاهر فيكون بالهاء جواباً لما (قوله اذ لا ثبوت الخ) هذا تعليل لقوله لا يمكن واما قوله لان اكثر فتعليل لقوله ان يحكم الخ (ولي الدين)

(قوله فاذا بطل مذهبهم الخ) هذا انما يصح لو كان مذهبهم أصعب ابطلاً من مذهبي أخوهم وليس كذلك لا سيما اذا كان أمثلهم بمعنى أقربيتهم الى الارشاد الى طريق الحق كما مر فيما سبق ولك أن تقول لعل وجه الاكتفاء هو انه لا يبطل مذهب الفريقين بالدليل الا لزامي أراد أن يبين هنا بطلان مذهب الأدرية بردهما تمسكوا به ليتم الرد على الثلاثة جميعاً والله دره حيث أثبت المطلوب بالدليل التحقيقي ثم أشار الى رد الطائفتين بالدليل الا لزامي ثم أشار الى رد الأدرية بدفع شبهتهم (قوله بلا ضمية) فيه نظر اذ مآل ما قالوه انه لا دليل على شيء من طرفي النفي (٥٤) والاثبات ولا يخفى ان هذا لا يكون دليلاً تاماً للأدرية بلا ضمية

ان ما لا دليل على شيء منها يجب التوقف والشك فيها (قوله ودليل نفي الثبوت) عطف على قوله دليل الأدرية بلا ضمية (قوله ان ما لا دليل عليه) أي على ثبوته وانتفائه (قوله ودليل ان للاشياء الخ) مبتدأ خبره قوله مما لا يتنافى يريد الاشارة الى وجه الاكتفاء بدليل نفي الثبوت التابع للاعتقاد للعندية على التوجيه الثاني وحاصله انه لا حاجة الى ذكره وابطاله

السوفسطائية فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى أو نقول هذا دليل الأدرية بلا ضمية ودليل نفي الثبوت للفريقين الآخرين بضمية ان ما لا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل عدم دليل ان للاشياء ثبوتاً تاماً للاعتقاد مما لا يتنافى دعوى الثبوت في نفسه فلا يهم التمسك له لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه قال ناقد المحصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بمآثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه قسادهما يفيدهم التثبت فيها برومونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادي الرأي ونحن نقول فذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطلاب عن نوم الغفلة وتنبه له على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبدو للعقل طامع يتأمل حق التأمل لانه وقع للعقلاء ما وقع (قوله والحس قد يغلط) الغلط مخرجه ان يعني بالشيء فلا يعرف وجه الصواب ويغلط كيمل والغلط بالطاء في الحساب وغيره أو هو في المنطق وما هو في الحساب بالناء كذا في القاموس ومن البين ان اطلاق الغلط من اللا ادرية بناء على زعم الناس وكذا تقليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لما لم يعلم مطابقة نسبة الواقع ويكون السك مشكوكاً كيف يحكم بان الغلط مكتور وان العنادي لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكتوراً لان اكثر الاحكام غلط على رايه اذ لا ثبوت لشيء وكون رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصغراوي الحلو مرا غلطاً لا يصح على زعم العندية أيضاً لان لها ثبوتاً تاماً للاعتقاد وكذا اطلاق الحسي

هنا لانه لا يتنافى مدعانا وهو الثبوت في نفسه (قوله وقال غيره) كالسيد الشريف في شرح المواقف (قوله بناء) (واليدبي) على زعم الناس) قال (المتلازاه) لا يخفى ان اطلاق الزعم منهم بناء على زعم الناس أيضاً يتنافى دعواهم ولعل ذلك لانه لا كان السك مشكوكاً عندهم كيف يصح الحكم منهم بان الناس يزعمون ويقولون بالقول الباطل (قوله ويكون السك) عطف على لم يعلم والظاهر وكان السك وقوله كيف يحكم جواب لما (قوله وان العنادي) عطف على قوله ان اطلاق الغلط من اللا ادرية أي ومن البين أيضاً ان تقليل الغلط من العنادية بناء على زعم الناس اذ لا يمكن منهم ان يحكموا بكون الغلط مكتوراً (قوله لان اكثر الاحكام) بل كل حكم غلط وهم وخيال عندهم (قوله وكون رؤية الاحول الخ) اشارة الى ان اطلاق الغلط من العندية أيضاً على زعم الناس وفيه ان الحكم منهم بان رأي الناس زعم منهم يتنافى مذهبهم فانه لا كان للسك ثبوت تابع للاعتقاد كيف يحكم بان اعتقاد الناس زعم واعتقاد باطل منهم (قوله وكذا اطلاق الحسي) عطف على قوله وكذا تقليل الغلط أي وكذا اطلاق هذه الكلمات منهم مبنى على زعم الناس والافكيف يصح ذلك من منكري الحقائق فان في ضمن اطلاق كل واحدة منها تصديقاً خصوصاً لا يتصوره الشاك والحكم بان السك من الاوهام والخيالات الباطلة فتأمل (كفى)

(قوله فانها تصديقات مخصوصة) يعني اذا كان الحسي والبدهي والضروري والنظري تصديقات تكون ثابتة في نفس الامر وهؤلاء الفرق الثلاث ينكرون حقائق الاشياء فيكون اطلاقهم هذه القضايا بالنسبة الى زعم الناس كاطلاق لفظ الغلط (قوله فن قال الخ) يريد به الرد على الحشوي الخيالي بانه اقتصر على بيان الغلط ولم يتعرض لكون التعليل بالنسبة الى الناس أيضاً وكذا الحال في الرؤية والوجدان ويمكن ان يقال انه تركه اعتماداً على فهم الطالب بطريق المقايسة لانه المناسب للاختصار كما هو عادته (قوله لان الرؤية الخ) هذا علة لجعل قوله اثنين مصدراً وكذلك قوله مرا وحاصله ان الرؤية والوجدان اذا تعديا الى مفعولين يكونان بمعنى اليقين وهو ليس بمقصود هنا لكن يرد عليه (١) ان الرؤية تنجي بمعنى اليقين متعدياً الى مفعول واحد على ما صرح في كتب النحو والتفسير { ولي الدين }

(قوله والبدهي والضروري) وكذا اطلاق الحل والانظار الدقيقة وسائر ما ذكره من الاطلاقات والتصديقات فا ذكره ايضا قليل من كثير واعلم ان هذا الدليل منهم كما سيجيء من الحشوي الزامي فلا يجب ان تكون المقدمات مسلسلة عندهم بل يكفي كونها مسلسلة عند خصمهم (قوله فن قال) القائل هو الخيالي وفيه ان من عادته الاجتزاء والاختصار وذكر واحد من كثير لئلا يمل الاكثر لا سيما اذا كان في غاية العن إحالة على المقايسة لواسع العطن (قوله العطن) مبرك الابل (قوله) ولم يتعرض من مبادئ النظريات الخ (قال) (القزويني) القضايا (٢) الفطرية القياس داخلة في البديهيات اذ القياس الحشي لم يفارق تصور الطرفين فكان تصور الطرفين كافياً في الحكم كما في الاوليات واما البواق { ٥٥ } من التجريبات والمتواترات واحكام

الوهم في المحسوسات
والحدسيات فداخلة في
الحشيات اذ المراد بها
ما للحس فيه مدخل سواء
احتيج في الحكم الى شيء
آخر سوى الحس أولاً
واما الوجدانيات فلم
يتعرض لها لانها لا تقع
لها في العلوم ولا تكون

والبدهي والضروري والنظري فانها تصديقات مخصوصة فن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان في غاية ضيق العطن * ولم ير الا واحداً من كثير كان في غاية العطن * ولم يتعرض من مبادئ النظريات لما سوى الحشيات والبديهيات لانها أظهرهما فارفع الامان منهما بوجوب ارتفاع الامان من غيرهما بالطريق الاولى والمراد بالا حول الغير الفطري فان الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله (قوله اثنين) مصدر أي يرى رؤية اثنين وكذا مرا أي يجد الخلو وجدان مر وبصيه اصابة مر لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوي مفعولين يكونان بمعنى اليقين (قوله) وقد يقع فيها اختلافات (واحد المخالفين غلط فلا امان فيه وتعرض شبه فيفتقر في حلها الى انظار دقيقة فيكون في معرض الغلط لاحتمال ان لا ترتفع الشبهة أو يغلط في رفعها وهذا أولى مما حمل الشارح عليه

حجة على الغير على انه يمكن ان يراد بالبديهيات ما يقابل الحشيات فتدرج الوجدانيات حينئذ في البديهيات (قوله الغير الفطري) وهو الذي يقصد الاحول تنكلاً فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في المصبتين أو في إحداهما واما الاحول الفطري فلما يرى الواحد اثنين وذلك لا عتاده بالوقوف على الصواب كذا في شرح المواقب واعتراض عليه بان الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يؤثر في رؤيته واحداً لان السبب في رؤية الواحد اثنين وهو انحراف المصبتين أو إحداهما حاصل في الفطري أيضاً واجاب (الخواجه زاده) بان الاحساس لا بد فيه من الالتفات وجعل الشعاع البصري آلة لادراكه فاذا اعتادت النفس بالوقوف على الصواب تعرض عن الالتفات الى احد الشعاعين ولا تجمه آلة لادراكها فلا يرى الواحد اثنين واما الاحول الذي يقصد الاحول تنكلاً فلم يستد بالتمهال احد الشعاعين دون الآخر فيستعملهما معاً لا عتاده استعمال الاشعة معاً فلذلك يراه اثنين قال (القزويني) { ٣ } وقد حكى في رؤية الاحول الفطري الواحد اثنين ان استاذ احوال قال له اعطني الشمع وهو واحد فقال الاحول ايها اعطني قال الاستاذ اطني أحدها واعط الآخر فاطفاً ما هو الثابت في نفسه فانطقاً الاثنان عنده جيماً فتعجب وتحيير { قوله وهذا أولى } اذ قد يناقش فيما حمل عليه الشارح بانه لا مدخل للالف لان الطرفين لا يخلوان من ان يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولاً فعلى الاول يكون كافياً في الحكم من غير مدخلة امر آخر فيه كالف فلا يتصور الاختلاف وعلى الثاني يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لا للالف وعدمه هكذا قال القزويني

(١) وانت خبير بانه لا يرد عليه اه كفوي { ٢ } وهي المسئلة بقضايا قياساتها معها { منه } { ٣ } وفي نسخة البردعي

(قوله وليس هنا سبب الخ) هذا اشارة الى السؤال والجواب اللذين صرح بهما المحشى الخيالي حيث قال ان قلت لعل هناك سبباً عاماً لغلط عام فمن أين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالتزام (قوله للجزم بالحقية) أي لا يحتاج في نفي العلم الي اثبات المناقاة للحقية حتى يضر عدم المناقاة لها بل يكفي فيه اثبات المناقاة للجزم بها وانت ما نفيته بل نفيت المناقاة للحقية (قوله مناقاة الخ) خبر أن (قوله لها) أي لحقية النظرى لا للجزم بالحقية فاذا اتنى مناقاة كثرة الاختلاف لحقية بعض النظريات ثبت العلم بالحقائق فاندفع قوله يكفي الخ (قوله فمن قال الخ) هذا رد على المحشى الخيالي ذكره في قول الشارح والزاما انه ان يتحقق الخ وقد رد عليه أيضاً شجاع الدين حيث قال هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح انه ان لم يتحقق نفي الاشياء في نفس الامر ثبت الاشياء في نفس الامر. والا يلزم ارتفاع التقيضين وليس مراده ذلك بل معناه ان لم يتحقق عندكم نفي الاشياء لم تكن الاشياء عندكم متفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشى (٥٦) الخيالي انتهى فعلى هذا التحقيق لا وجه لما قيل في توجيه كلام الخيالي

من ان حاصله انكم جزمتم من أن الاختلاف فيها ينافي بداهة كما يشعر به قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالف والخفاء في التصور لا ينافي بداهة ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحاً وجلاءً بالنسبة الى الاذهان فرب بديهي جلي عند أحده خفي عند آخر أو نظري فلا بديهي يعتمد على بداهته لجواز أن يكون مدعى البداهة فيه مخطئاً (قوله قلنا غلط الحس في البعض) لما كان دليل السوفسطائية الزامياً يكون البحث معهم نافعاً لانه يمنع الالتزام والذي لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب عليهم وأما الامتناع عن ان يلزمونا قايه طريق وسيع (قوله لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض) وليس هنا سبب عام للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقاً في مثل ادراك حلاوة العسل (قوله وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافي حقية بعض النظريات) فيه انه يكفي لنفي العلم مناقاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية ويدفعه ان المانع عن الجزم بمقتضى الدليل وهو حقية النظرى مناقاة كثرة الاختلاف لها فافهم واستن عن ان يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض النظريات في نظر العقل أو بتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات فانه شأن القاصرين (قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم) فلا ينفع التحقيق ولا الالتزام لانه لا معتقد لهم حتى يذكر في الالتزام بل كل حكم عند غير الادرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما فمن قال ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بشئ لانهم لا يمتثلون الا بالخيالات والالهام بل الصواب معهم ان يقال انكم جزمتم نفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة الحقائق فثبت ثبوت ما نفي انتهى (قوله مطلقاً) أي اعم من ان يكون عنادية أو عندية أو لا ادرية (ولي الدين) { بعض }

{ قوله لانه يمنع الالتزام } فلا يرد ما ذكره { الطورسون زاده } من ان لهم ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون هنا سبب عام لغلط عام وأن يقولوا ان القول بأن بداهة العقل جازمة بانتفاء السبب العام أول الكلام ولذا قال الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم (قوله بشهادة الجزم) سواء كان ذلك الجزم بديهياً كما اختاره الخيالي أو استدلالياً كما اختاره الكنتي * ان قلت قد يحكم بانتفاء اسباب الغلط من لم يبلغ درجة الاستدلال فلو كان استدلالياً لما كان كذلك قلت ما يحصل لمن لم يبلغ درجة الاستدلال انما هو الجزم بالمحبوس لا الجزم بانتفاء اسباب الغلط والكلام في الثاني لافي الاول ولا يلزم من بداهة أحدها بداهة الآخر (قوله بمقتضى الدليل) صلة الجزم (قوله مناقاة كثرة الاختلاف لها) أي لحقية بعض النظرى يعني ان مناقاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية لا تكون الا بواسطة مناقاتها للحقية فنفي المناقاة للحقية نفي للمناقاة للجزم بالحقية فتصدير (قوله عند غير الادرية) يدل على ان العندية كالعنادية تنكر الحقائق انفسها وذلك بخلاف ما هو المستفاد من كلام الشارح في تحقيق مذاهبهم وما نقل عن الامام في تلخيص المخلص من ان العندية لا تنكر نفس الحقائق بل تنكر ثبوتها فتدبر (كفوي)

(قوله فالمراد المعلوم اليقيني) وفي انتفاء اليقيني على مذهب القندية بحث يعلم بالتأمل (قوله وفيه انه الخ) وانت خبير بان الظن مطلقا لا يكنى في العلوم العقلية القطعية كما بين في موضعه (ولى الدين)

(قوله كيف وجزمهم الخ) هذا بيت في ما ذكره فيما سبق من انهم جاهلون جهلا مركبا ولذا جعل الا أدريّة الشاكون امثلهم (قوله والا فهم يعترفون بالشك) لا معنى لاعترافهم بالشك الا اعترافهم بكونهم شاكين وكونهم شاكين معلوم تصديقي فليس لما ذكره معنى محصل (قوله فالمراد المعلوم اليقيني) هذا يستدعي ان لهم معلوما تصديقياً غير يقيني وقد ذكر آتفا انه لا معتقد لهم بل كل حكم عند غير الا أدريّة منهم خيال ووهم لا حقيقة له وهل هذا الا تناقض والحق ان المراد هو المعلوم التصديقي الصالح لان ثبت به مجهول (قوله انه غير مجوز) قال الحنثي البحر آبادي قيل عليه ان التعذيب بالنار غير جائز للخلق وانما هو خاصة الخالق جل شأنه قال عليه السلام لا يعذب بالنار الا رب النار انتهى وقال حفيد الشارح الاحراق بالنار وان نهى عنه كما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لكن جوزوا للتشديد على الكفار والمبالغة في النكاية (٥٧) والنكاح كذا في شرح المشكاة في

باب قتل أهل الردة وقد ذكر في شرح الوقاية أيضاً الاحراق من جملة التعزير في اللواطة وقتل جواز ذلك التعزير الامام المذري في كتاب الترغيب والترهيب عن أبي بكر وعلي وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم انتهى وفي بعض الحواشي لهذا الشرح حكى ان ابا حنيفة رحمه الله امر بالفاء سوفسطائي في النار فالتى فاخذ ينزع ويتألم بها فقال رحمه الله لا حقيقة للنار فكيف تتألم بها فتاب ورجع عن

بعض ما نفيت فصوابه ليس الا خيالا ووهما كيف وجزمهم أيضاً ليس الا خيالا ووهما عندهم (قوله لانهم لا يعترفون) أي لان اللادريّة فالمراد بمعلوم المعلوم التصديقي والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك ان تقول لا يعترفون بالشك أيضاً بل يقولون إنا شاكون في أنا شاكون وهلم جرا ولك أن ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقاً فالمراد المعلوم اليقيني وفيه انه يكنى للآثبات الظن الصادق وحمل معلوم على المعلوم الصادق ظنا كان أو غيره بعيد (قوله بل الطريق تعذيبهم بالنار) لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعا حتى يرد أنه غير مجوز وإطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ما هو عليه كإطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن أن يكون نسبتهن الى سوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا موهة اذ كل ما يسى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أو أمور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقياً ثابتاً على مر الدهور (قوله فيلاسوفا أي محب الحكمة) الا وجه أن محب الحكمة كناية عن علم الحكمة فيكون بمعنى الحكمين وبناء الكناية على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدواً لما جهله (قوله واسباب العلم) لما اثبت العلم بالحقائق رداً على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبداهة العقل أو النظر المنفرع عليهما عقبه بآثبات الحس والعقل فقال وأسباب العلم ثلاثة اشارة الى آثبات السبيين المطعنين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحققي العلم بحقائق الاشياء وانما اتى بالاسم الظاهر دون الضمير

(م - ٨ حواشي المقاييد ثاني) (عصام) مذهبه (قوله على مذهب الخ) متعلق بكلا الاطلاقين على سبيل التنازع (قوله بزعمهم)

خبر المبتدأ وهو قوله وإطلاق الحكمة وفيه ان التوصيف بالموهة يأتي عن كون إطلاق الحكمة بزعمهم والظاهر انه على سبيل الاستعارة التهكمية (قوله الاموهة) من موهة الشيء ذاتليته بالفضة أو الذهب وتحت نحاس أو حديد كذا قال (عوض الدين أفندي) (قوله عقبه بآثبات الحس) لا يخفى ان لما ظرف لجوابه وسبب له وهذا يقتضي ان يكون التعقيب في وقت آثبات العلم مع انه ليس كذلك فلا بد من تجريد ما عن الظرفية وجعلها مجرد السببية ولوقري باللام الجارة وما المصدرية استغنى عن التجريد بقى الكلام في السببية لعدم ظهورها اذ الآثبات والكون المذكوران لا يصيران سبباً للتعقيب المذكور الا ان يقال لو لم يثبت العلم ولم يكن منشأ الانكار ما ذكر لكان الآزفي صدد الآثبات والتعقيب بشئ آخر فلما اثبت وكان صار هذا سبباً للتعقيب بالذكور هكذا قال في حاشيته على شرح الشمسية عند تقسيم القضية الى الحمية والشرطية ولا يذهب عليك ان الاولى ان يقال لما اثبت العلم بالحقائق اراد ان يحقق ذلك بيان أسباب العلم فقال الخ أو يقال لما كان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبداهة العقل والنظر المنفرع عنهما اراد ان يثبت سبباً آخر للعلم يوجب العلم قطعاً وهو الخبر الصادق فقال ما قال قدبر (كفوي)

(قوله مع أن المراد الخ) ولا ينبغي عليك أنه يفهم من هذه العبارة الجواب عما اعترض به على الشارح فيما سبق من أنه لا وجه لتأخير تعريف العلم عن قوله والعلم بها متحقق الى قوله وأسباب العلم وتقرير الجواب قد تقدم مناهلك فارجع نمة (قوله مع كونه أرجح) وذلك لأنه مذهب أبي الحسن الأشعري واختيار المتأخرين وأن ذهب الجمهور الى أنه نوع آخر من الإدراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف واللغة وفيه رمز الى الرد على الحشوي الحياي حيث قال لكن عدة علماء يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم فهما ولا فرق في الإدراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علماء كما يشير اليه كلمة من في قوله من قامت هي به غير مفيد الا ان يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقال بعض الافاضل ويمكن ان يقال ان العلم المثني عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لما فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لانفس الحواس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل أنه سيجي ان الحواس انما هو الآلات للإدراك فلا ترد المخالفة (قوله لاختصاص من بالعلاء) كما هو المشهور لكن قال سيد المحققين في شرح المفتاح يجوز استعمال من الموصولة في الجنس من ذوي العلم ومن غيرهم أيضاً بطريق التغليب ويشعر بهذا ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال في تفسير تعريف العلم أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافاً تاماً لمن قامت به تلك الصفة انساناً كان أو غيره انتهى (قوله لخرج علم الواجب) وفيه ان الفاضل السمرقندي صرح بان القوم اطلقوا لفظ العقل على الواجب تعالى اللهم الا ان يقال ان ما ذكره (٥٨) السمرقندي في شرح القسطاس مبني على مذهب الحكماء وما ذكره

هذا الحشوي مبني على مذهب المتكلمين

كما هو الظاهر ثلثا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافته الى شيء وعرف العلم على وجه اندرج فيه إدراك الحواس لانه مع كونه أرجح أنسب يجعل الحواس من اسباب العلم (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به) لم ينكشف بقوله يتجلى بها المذكور لان النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به ولان إدراك الحيوانات المعجم داخل فيه وليس بعلم فأخرجه بقوله لمن قامت هي به لاختصاص من بالعلاء وفيه أنه لو فسر من بذوي العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله للخلق ولو فسر بذوي العلم لم يلزم الدور ويمكن دفعه بأن العلم المسأخوذ في

(قوله عوده الى العلم) وكذا الى التحقق أو الى الثبوت (قوله لان النور صفة الخ) وليس بعلم فلو لم يذكر قوله لمن قامت هي

(تفسير)

به لدخل في التعريف فينتقض (قوله وكذا كل صفة)

أي وكالتصور في كونه صفة يتجلى بها المذكور كل صفة مما يتجلى بها موصوفها فقولوه لا يتجلى بها موصوفها (قوله لا لمن قامت هي به) بل بغيره (قوله ولان إدراك الحيوانات المعجم داخل فيه) فيه نظر فان التجلي اذا حمل على الانكشاف التام كما يؤول اليه آخر كلام الشارح يخرج به ولو سلم ذلك فلا نسلم أنه ليس بعلم كيف وقد ذهب الشيخ الأشعري ومن تبعه الى أنه علم وان رده الجمهور قال في شرح المقاصد وعند الشيخ أبي الحسن الأشعري الاحساس بالشيء علم به فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي انتهى وكذا في المواقف وغيره وما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الإدراكات لا ينافي اطلاقه عليه موافقاً للاصطلاح اذ لا مشاحة في الاصطلاح كما مر نعم رعاية الموافقة في الأمور المشهورة بين الجمهور أولى وأوجب كما في شرح المواقف ثم الظاهر ان من ذهب الى أنه علم لم يفرق بين احساس العقلاء وبين احساس البهائم (قوله فأخرجه) أي أخرج إدراك الحيوانات المعجم خص اخراجه بالذکر مع انه يخرج به أمثال النور أيضاً لما انه قد علم خروجه به من قوله لكن لا لمن قامت هي به (قوله بذوي العقول) الاولى بذوي العقل (قوله فيلغو قوله للخلق) وأنت خير بأنه انما يلغو لو كان قيداً للعلم واما اذا كان قيداً لاسباب العلم كما سيجوزها فلا يلغو فتأمل (كقوي)

(قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى انه يمكن ان يدفع الدور بأن يحمل أحدهما على الثبوت وتأييدها على الاصطلاح ويمكن ان يكون اشارة الى ان ما ذكره من الدفع إنما يستقيم على تقدير ان يكون المراد بالعلم المعروف هو اليقيني والا فلا يدفع به الدور كما لا يخفى (قوله وقال شارحة) الظاهر ان يقال شارحة قدس سره أو ما يؤدي مؤداه والا فلفظ الشارح مبهم يشمل الشارح سيف الدين الابهري والشارح الكرماني والشارح الآخر من بعض الافاضل لكن المتبادر من المطلق هو الفرد الكامل وهو الشارح قدس سره كما ان المتبادر من اطلاق شارح المختصر هو القاضي عضد الدين وان كان له شارح كثيرون (ولي الدين)

(قوله فتأمل) يحتمل ان يكون اشارة الى ما سبقه عن صاحب المواقف من ان تسمية الظن علما يخالف العلم واللغة والشرع فتأمل ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم بان العلم المأخوذ في تفسير من اعم يحتاج الى العلم بان العلم المعروف اخص منه والعلم بأنه اخص بتوقف على العلم به فيلزم الدور ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم الاعم يتناول ادراكات الحيوانات المعجم فنفوت المقصود وهو اخراج تلك الادراكات بقوله ان قامت هي به (قوله والمتبادر من الباء الخ) الظاهر انه يخرج للتعريف بحمل الباء بمعنى السبب المقتضى وهذا يخالف ما سبأني منه عند قول الشارح قلنا هذا على عادة المشايخ من ان حاصل الجواب ارادة السبب الظاهري المقصود المهم فتأمل (٥٩) (قوله لانه صرفه عن الحقيق)

قوله صفة) اذ الظاهر ان الصفة لا تصلح ان تكون شيئاً حقيقياً (قوله واكتفي في بيان التجلي بالاتصاف الخ) حمل كلام الشارح على ان التعريف الاول اعم من الثاني لشموله للتصديقات الغير اليقينية ما عدا الظن من الجهل المركب

تفسير من اعم حتى يشمل الظن فتأمل والمتبادر من الباء السبب المقتضى فتخرج الحياة والوجود بما هو شرط في التجلي لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقي لانه صرفه عن الحقيقي قوله صفة واكتفي في بيان التجلي بالاتصاف ولم يحمله على الانكشاف التام لثلاث مخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جيباً وبه آخر على انه لا يصح الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الاتصاف بل يجب تخصيصه الى أن يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العلم واللغة والشرع وقال شارحه يطلق العلم على التقليد مجازاً وقال في شرح هذا التعريف التجلي هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشرح نحل به العقدة

واعتماد المقلد المصيب بخلاف التعريف الثاني فاعترض عليه بأنه يخالف ما في المواقف وشرحه أقول لاشك ان ظاهر كلام الشارح يشعر بذلك المعنى الا ان مراده ليس ذلك بل ان الاول بحسب الظاهر اعم من الثاني لكن يجب تطبيقه على الثاني بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل غير اليقينية فراده بالظن غير اليقيني فانه كثيراً ما يستعمل بهذا المعنى كما لا يخفى على من تتبع كلامه في شرح المقاصد كيف وقد صرح في مبحث الادراك من الكيفيات النفسانية من شرح المقاصد بأنه قد يراد بالظن ما ليس بيقين فيم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وأيضاً صرح في بحث تعريفات العلم من شرح المقاصد بان لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعلم واللغة ولهم فيه عبارتان الاولى صفة تجلي بها المذكور الخ أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلفت اليه انكشافاً تاماً لمن قامت به تلك الصفة ثم قال وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقدة والثانية صفة توجب تميز الخ ولا يخفى انه نص فيما ذكرناه (قوله لان صاحب المواقف الخ) لا يخفى ان ما ذكره صاحب المواقف لا ينفي ما استفاده من كلام الشارح هنا لجواز ان يكون مبنياً على الاصطلاح ولا بأس بأن يخالف الاصطلاح المعروف واللغة والشرع اذ لا مشاحة في الاصطلاح كما قال صاحب المواقف غيب قوله ذلك فالصحيح ان يترك بما قاله الشارح في شرح المقاصد من خروج الظن والجهل والتقليد عن التعريف بالتجلي كما نقناه (قوله وقال شارحه الخ) لا أرى وجهاً لهذا النقل هنا (قوله وقال في شرح الخ) أي وقال شارح المواقف قدس سره (كفوي)

(قوله لكن اطلاق الخ) وذلك ان المذكورة صفة اللفظ لا المعنى والطلاق المذكورة على المعنى من قيل تسمية المدلول باسم الدال مجازاً (ولي الدين)

(قوله فترجيحه الخ) قد عرفت انه ليس قصده الى ترجيحه على التعريف الثاني لشموله لغير اليقينية نعم يستفاد من كلامه ان الاول راجح على الثاني لشموله ادراك الحواس والتصورات بلا تعسف بخلاف الثاني وان الثاني راجح على الاول لظهور عدم شموله لغير اليقينية بخلاف الاول كما سيذكره (قوله وحمل المذكور على الجاري على اللسان) اخذ حمله عليه من قوله ويمكن ان يعبر عنه فان التعبير انما يستعمل فيما هو باللسان وفيه انه انما يدل على حمله عليه ان كان قوله ويمكن ان يعبر عنه عطف تفسير لما يذكر لكنه يجوز ان يكون عطف مغاير على مغاير بان يراد بالاول الذكر القلبي وبالثاني اللساني اشارة الى التوجيه بعموم المشترك كما جوز (البحر آباي) في قوله ما يذكر ويلتفت اليه في شرح المقاصد بحمل يذكر على اللسان ويلتفت على القلبي (قوله لانه المتبادر من الذكر) الاولى منه او من المذكور (قوله بهذا المعنى) أي بمعنى الجاري على اللسان (قوله ليشمل) أي التعريف (قوله اشارة الى ترجيح التعريف السابق) حمل كلام الشارح على ترجيح التعريف الاول على الثاني وبين وجوها لترجيح ذلك ان محمله على ترجيح التعريف الثاني على الاول بحمل معناه ان الاول بحسب ظاهره يشمل التصديقات الغير اليقينية مع انها ليست بعلوم عندهم بخلاف الثاني حيث لا يشملها لكن ينبغي ان يخرج عن الظاهر ويوجه بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا (٦٠) يشمل غير اليقينية بقريضة ان العلم عندهم مقابل للظن أي غير اليقينية لما

هذا * فترجيحه على التعريف الثاني لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجاري على اللسان دون المذكور بالقلب لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشيء باسم الدال ونبه على ان المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر أصلاً وفي وجود ما لم يذكر أصلاً ولو بوجه أعم تأمل (قوله بخلاف قولهم صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض) اشارة الى ترجيح التعريف السابق وتنبه على وجه اختياره وقد عرفت نبذا عما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه وفي قوله وللتصورات بناء على انها لا تقاضى لما على ما زعموا اشارة الى مرجح آخر للاول عليه

عرفت ومن وجوه الترجيح ان الاول لم يحفظ عن الانتقاض بغير اليقينية كما عرفت وقد حفظ الثاني عنه وأما حمل التجلي على الانكشاف التام فع كونه محملاً للعلم

(وهو)

على الخاص من غير قريضة وكونه مستلزماً للانتقاض

بمخرج تصور الشيء لا بكنهه اذ ليس فيه انكشاف تام للعلوم كما قال (الطوسي في حاشية شرح المواقف) يلزم التعريف بالجهول فان الانكشاف التام له مراتب مختلفة غير منضبطة سيما عند القائلين بالفاوت بين اليقينية وجواب (القزويني) بان المراد هو الانكشاف الموجب للتمييز بحيث لا يحتمل النقيض لا حالاً ولا مآلاً ارتكاب محمل لا يجوز ارتكابه في التعريفات وان السببية المستفادة من الباء في بها ان حملت على التامة لم يصدق التعريف على شيء من افراد العلم وان حملت على الناقصة يصدق على كثير من الاغيار والحمل على السبب القريب الذي لم يتوقف حصول ذلك التجلي بعد حصوله على شيء كما قال (البحر آباي) ليس بشيء لان ذلك السبب القريب ليس الا الابداع والحمل على الاضافي تعسف لا يليق بنظام التعريف كما قال (القزويني) وان المذكور من الالفاظ المشتركة فلا يجوز استعماله في التعريف لاسيما اذا كان من غير قريضة واضحة وانه محجوج الى ارتكاب التجوز في اطلاقه على المعنى بان يحمل من قيل تسمية الشيء باسم داله كما ذكره الحاشي مع انه لا قريضة عليه سوى الفساد وانه يحتاج الى تقدير الامكان لئلا يخرج العلم بما لم يذكر أصلاً كما اشار اليه الشارح وان التجلي انما يكون للنفس وصورة المبصرات حاصلة في الرطوبة الجليدية على ما في شرح المقاصد فيخرج الاحساس عن التعريف فيحتاج الى ان يقال حواس الانسان آلات للنفس المدركة فيرتسم بكل واحدة منها في الذهن صورة بها يمتاز وينكشف المحسوس للنفس كما في الحاشية الشريفة العصفية واثباته على تقدير صحته يحتاج الى انظار دقيقة (قوله وقد عرفت نبذا) يعني قوله ترجيح بما يوجب المرجوحية وقوله وفيه انه لو فسر الخ (كفو)

(قوله ويكنى في محبة الخ) هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان النقيض إما مشترك بين قبيض التصديق والتصور واما حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر وكلا التقديرين لا يجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله وقد عرفت مافيه) وهو اشارة الى ما ذكره سابقاً بقوله وفيه انه لو فسر الخ (ولي الدين)

(قول وهو ظهور شمول الخ) الظاهر وهو شمول الاول للتصورات بلا ضعف وضعف شمول الثاني لها اذ لا تقابل بين ظهور الشمول وبين ضعفه (قوله وضعف شموله) أي شمول الثاني (قوله لضعف المبني) وهو ما زعموا من انها لا تقاوض لها (قوله لان كثيراً من الاحكام المنطقية الخ) مثل قولهم قبيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخذ قبيض الموضوع محمولاً وبالعكس تأمل أقول يمكن ان يقال ضعف المبني لان مبناء على تفسير النقيضين بالتامعين لذاتهما فانه حينئذ لا يكون للتصور نقيض اذ لا تتألف بين التصورات واما اذا فسرا بالتامعين لذاتهما فكان له قبيض قولهم لا تقاوض للتصورات عما لا ثبت له قال الشريف في الحواشي المضدية يمكن ان يقال المتناقضان هما المفهومان المتماثلان لذاتهما والثاني اما في التحقق والانتفاء كافي للقضايا واما في المفهوم بانه اذا قيس أحدهما الى الآخر كان أشد بعداً من جميع ما سواء فيوجد في التصورات أيضاً كنهوي الفرس والالافرس وهذا المعنى قيل رفع كل شيء قبيضه سواء كان رفعه عن شيء أو رفعه في نفسه انتهى (قوله لا يتوقف) وقد عرفت ان اثباتها يمكن على تقدير التوقف أيضاً (قوله على كون النقيض) أي على وجوده (٦١) (قوله حقيقة) حال من النقيض

(قوله مجازياً) بان يذكر النقيض ويراد ما يشابهه قال الشريف في الحواشي المضدية ما ذكره المنطقيون من تعارض أطراف القضايا فعلي وجهين أحدهما ان يتغير لجهة الأطراف الى الذات قيئداً إيجابياً أو سلبياً ويسمون هذا قبيضاً بمعنى السلب وثانيهما

وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المبني لان كثيراً من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصور وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض في التصور لا يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور فليكن الاطلاق مجازياً ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصديق ويكنى في محبة استعماله في التعريف كونه أشهر وأظهر من النقيض في التصور لم التعريف الاول مرجح حتى قيل انه أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بادراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الاول وقد عرفت مافيه وان اخراج الجهل المركب عنه يهوج الى مزيد تمحل في عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال النقيض حالاً أو مآلاً فان الجهل المركب يحتمل أن يظهر في ذلله ضعف

ان يلاحظ مفهوماتها من حيث هي ويجعل معنى حرف السلب مضموماً اليها صائراً معها شيئاً واحداً ويسمونه قبيضاً بمعنى المدول وكلاهما مجاز على التأويل (قوله ولو سلم فليكن الخ) يعني انه لو سلم ان اثبات احكام النقيض في التصور يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور وان للتصورات تقاض فيجوز ان يكون المراد بالنقيض المذكور في التعريف وفي قولهم لا تقاوض للتصورات هو النقيض في التصديق وهو المتألف لذاته لا للنقيض في التصور ولا ماهو الاًعم منها ولا شك انه لا تقاوض للتصورات بهذا المعنى ولا احتمال لها للنقيض فلا ضعف لا للمبني ولا للشمول هنا ويمكن ان يقال أيضاً لو سلم ان المراد بالنقيض في التعريف ماهو الاًعم فيجوز ان لا يكون في التصورات احتمال النقيض أصلاً كما قيل ولذا لا يوصف التصور بعدم المطابقة كما في شرح المواقف لم يحتمل ان يتصور الاًسان لكنه تصور آخر فتأمل (قوله ويكنى في محبة استعماله الخ) اشارة الى الجواب مما يكاد ان يتوهم هنا من ان النقيض اما مشترك بين النقيض في التصديق وبين النقيض في التصور واما حقيقة في الاول مجاز في الثاني وأما العكس فما لا مساغ له وعلى كلا التقديرين لا يجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله قيل أحسن ما قيل) القائل هو السيد الشريف في كتبه (قوله وقد عرفت مافيه) اشارة الى ما ذكره سابقاً بقوله وفيه انه لو فسر الخ وقد عرفت مافيه آنفاً فتذكر (قوله عنه) أي عن التعريف الثاني (قوله حالاً أو مآلاً) فيه انه لا حاجة الى هذه الارادة بل المراد انه لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه كما في شرح المختصر المضدي فيخرج الجهل المركب وليس فيه مزيد تمحل بل هو المتبادر من الاطلاق

(قوله ميمزاً) هو بكسر الياء صيغة اسم الفاعل (قوله لا يناسب الخ) وفيه ان رعاية موافقة كلام الله تعالى أولى وأحسن من رعاية مناسبة الحكم بكون الانس أفضل (قوله وفيه نظر) وجه النظر ظاهر مما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفاً بمعناه ولم يكن اطلاقه موها ما لا يستحيل في حقه فنحننا وعند المعزلة يجوزوا اليه مال القاضي أبو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي فقال يجوز الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات انتهى فن أراد أكثر من هذا فليرجع اليه فان فيه ما يشبع ويفني من جوع

(قوله فيجتمل المجهول) أي بالجهل المركب (قوله وانه يقتضي ان لا يكون الخ) وهذا يقتضي باطل لانه مخالف لما تقرر عندهم كما قيل أولانه ليس لنا صفة وراء هذه المذكورات توجهها كما قيل أيضاً أقول فيه بحث أما أولاً فلان هذا الانتضاء مبني على ما حققه الشريف في كتبه من ان التمييز في التصور هو الصورة الحاصلة في الذهن ومتعلقه بالماهية المتصورة وفي التصديق البقيني هو الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان وأما على ما قيل من ان الاظهر ان المراد بالصفة هو الصورة والنفي والاثبات وبالتمييز كشف المعلوم أو ان المراد به أيضاً هو الصورة والنفي (٦٢) والاثبات والتغاير الاعتباري كاف في الايجاب كما في قولهم الضرب بوجوب التأديب

فلا اقتضاء كما لا يخفى وأما ثانيها فلان كون النفي والاثبات وكذا التصور على ما ذهب اليه الفلاسفة فلا بأس بمخالفة المتكلمين لهم في ذلك وأيضاً عدم صفة وراء هذه المذكورات ممنوع (قوله الى التجوز) إما في الحذف وإما في الاسناد وذلك لان المراد من النقيض نقيض التمييز فيكون المعنى ان ذلك التمييز لا يمتثل نقيض نفسه ولا يخفى انه لا معنى لادم احتمال الشيء نقيض نفسه هكذا حقق (ولا) الشريف في حاشية المختصر قال المحشي القزويني والوجه الوجه في التوجيه هو ان يراد بالتمييز المعنى المصدري وبالنقيض نقيض المتعلق اعني الوقوع واللاوقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضمير الذي في يمتثل المتعلق أيضاً وحاصله ان لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق لنقيض المتعلق وتجاوز وقوع الطرف الخالف له بدله (قوله وانه ينتجه عليه) أي على التعريف الثاني يعني انه ينتجه عليه انه غير جامع لعدم صدقه على العلوم الصادقة لكون متعلقها محتملاً لنقيضها مع انها من أفراد العلم والمراد بالعلوم العادية العلوم بالامور التي يكون موجب العلم بها العادة كالعلم بكون الجبل حجراً فانه يمتثل ان يكون الجبل ذهباً للامكان الذاتي (قوله الى دقة) من أراد الاطلاع عليه فليرجع الى شرح المختصر وحواشيه (قوله جعل قوله للخلق الخ) استفاده من قوله بخلاف علم الخالق فتأمل (قوله لا يناسب الحكم) يمكن ان يقال ولكنه يناسب عنوان الخلق فراعه أولاً ثم راعى الافضلية والاهمية (قوله هذا انما يحتاج اليه) الصحيح انما يصح اذ لو لم يصح الاطلاق لزم عدم الصحة لا عدم الاحتياج (قوله وفيه نظر) لعدم ورود الشرع به (قوله فيكون التقدير الخ) لكن هذا المعنى لا يلائم المقام فاننا في صدد بيان من ثبت له العلم بسبب بل في ان سبب العلم ماذا (قوله لا لسبب من الاسباب) أي ثبوته لذاته ليس لسبب من الاسباب فالتركيب من قيل اعطيتك لا عن شيء فلي هذا كان الاخضر ان يقال فانه لا لسبب من الاسباب

فيجتمل المجهول نقيض ذلك التمييز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز لهما ليخرج عنه أمثال الشجاعة فانها توجب تمييزاً لكن لا لهما بل لمن لاحظها بخلاف العلم فانه يجهل محله ميمزاً كما يجهل ميمزاً كالشجاعة وانه يقتضي ان لا يكون النفي والاثبات علماً بل ما يوجهها وكذا التصور وانه يحتاج اسناد قوله لا يمتثل أي التمييز الى التجوز والمقصود نفي احتمال متعلق التمييز نقيض التمييز وانه ينتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة في امكانه ويحتاج دفعه الى دقة (قوله بخلاف علم الخالق) جعل قوله للخلق قيداً للعلم ولك ان يجعله قيداً لاسباب العلم أي اسباب العلم الثابتة للخلق وقوله من الملك بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس أفضل وان الاهم بيان اسباب علم البشر وقوله فانه لذاته لا لسبب من الاسباب قيل يريد لا لسبب غير ذاته لئلا ينافي قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد ان السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظر ولك ان يجعل الام في قوله لذاته صلة للثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب

(قوله ولا يخفى الخ) وقد تقدم وجه آخر لعدم الحاجة الى ذكره بناء على عدم دخول علم الله تعالى في العلم المعروف بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به كما تقدم الكلام (قوله لان السمع والبصر الخ) وفيه ان هذا خلاف ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة وفي الحصول اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في منشاء فقالت الفلاسفة والكعبة وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالسموعات والبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده أراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل ولذا قال الفاضل السمرقندي في الصحائف قال حكماء الاسلام والكعبة الخ (قوله الا ان يقال الخ) أشار السيد السند قدس سره الى هذا الجواب في شرح المواقف حيث قال ان طائفة يزعمون ان الادراك أعني السمع والبصر نفس العلم لمتعلقه الذي هو المدرك (قوله بقي الخ) وفي الصحائف ان العلم والقدرة لا يمكن تحققهما بدون الحياة قطعاً (قوله والقول بان معنى الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله من قال انه الخ) وهم الحكماء والصوفية كما سيبي في تفصيله في بحث الصفات ان شاء الله تعالى (ولي الدين)

(قوله لاحاجة الى ذكر قوله للخلق الخ) فيه انه يجوز ان يكون قوله للخلق لم يرفع ما يوجهه اضافة الاسباب الى العلم من ان لكل علم سبباً لا للاحتراز عن اختلال الحصر في الثلاثة (قوله لانه لذاته) (٦٣) ان كان اللام للتعليل ينتج نقيض المدهى

ولا يخفى انه لاحاجة الى ذكر قوله للخلق وبصح ان اسباب العلم ثلاثة اذ لا سبب لعلمه تعالى لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في الثلاثة به نعم في كون علمه تعالى لذاته من غير مدخلة غير ذاته تأمل لان السمع والبصر فيه لا تكشف المسموع والبصر الا أن يقال انهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والبصر بل سببا لتعلق علمه بهما تأمل فانه دقيق جداً بقي انه يتوقف العلم على حياته ووجوده والقول بأن معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير مدخلة مالا يستند الى ذاته لا ينفي كونه لا بسبب من الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته وفي قوله فانه لذاته رد على من قال انه عين ذاته وأن ثبوت الحواس الحسية حتى الذائقة للملك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لا بد لثبوتها من دليل سمعي ولك أن تستدل لثبوتها للملك بما في صحاح المصابيح النبوية انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم من أكل من هذه الشجرة المثمرة فلا يقرب من مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانسان (قوله الحواس السليمة) بخلاف المؤفة فانها لا وثوق عليها فلا نصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفي التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق أيضاً ولا وجه لاطلاق العقل عن عقول السلامة هذا * وفيه بحث لان

علمه تعالى الخ) حينئذ يجوز ان يكون لغير ذاته تعالى مدخلة في علمه مما يصح اطلاق السبب عليه كالسمع والبصر فينتقض حصر الاسباب في الثلاثة فيحتاج الى ذكر قوله للخلق فعلى هذا يكون جواباً عما أورده بقوله ولا يخفى انه لا حاجة الخ (قوله لا تكشف المسموع والبصر) يعني انهما سببان لا تكشفهما فلا يكون علمه تعالى من غير مدخلة غير ذاته وفيه ان الكلام في علمه تعالى بمعنى الصفة الوجودية القائمة بذاته تعالى لا في علمه الاضافي الذي هو الانكشاف فلا وجه لا يراد هذا الكلام هنا (قوله ليسا سببين للعلم الخ) هذا يشعر بان المعنى من كون الامور الثلاثة اسباب علم الخلق كونها اسباباً لاصل علمهم وليس كذلك بل المراد انها اسباب لتعلق علمهم بمعلوماتهم اذ لا يخفى ان الحس والخبر الصادق ليسا سببين لاصل العلم الذي هو الصفة التي يتجلى بها المذكور بل هما سببان لتعلق تلك الصفة بالمذكور فتأمل (قوله يتوقف العلم على حياته ووجوده) فيكون كل منهما سبباً لعلمه فلا يصح ان يقال ان علمه تعالى من غير مدخلة غير ذاته باعتبارهما أيضاً (قوله وان ثبوت الحواس) عطف على قوله انه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق (قوله اذ لا بد من العلم بالصدق) فيه ان العلم بالصدق من شرائط التأثير والمراد ذكر ذوات الاسباب والا فلا يكفي تقييد الحواس بالسليمة أيضاً اذ لا بد لكل منها من أمور كالانفاس للبصر والمضغ للذوق الى غير ذلك (كفى)

(قوله والا لم تحصر) أي وأن لم يرد بالاسباب ما يعتد بها (قوله الهيكل المحسوس) أي المركب من الجواهر والاعراض القائمة فيها وهو ما يشير اليه كل أحد بقوله نفسي والاشارة ليست الا اليه كذا في الكواشف (قوله عند المتكلمين) وفيه ان هذا مخالف بحسب الظاهر لما هو المسطور في الكتب المتبررة وذلك حيث قال صاحب الصحائف ومال اليه كثير من المتكلمين وهو ضعيف وقال الامام في الاربعين وهو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين الا انه ضعيف وقال السيد السند في شرح المواقف وهو المختار عند الجمهور من المتكلمين (ولي الدين)

(قوله مطلقاً) تعميم للعلم أي سواء كان تصوراً أو تصديقاً أو للاسباب أي سواء كانت معتدّاً بها أولاً (قوله ما يعتد بها) فأنهم كثيراً ما يذكرون شيئاً ويريدون ما يعتد به منه (قوله ولهذا) أي ولكون المراد بالاسباب ما يعتد بها صح جعل العلم المذكور في قول المصنف واسباب العلم شاملاً وهذا اشارة منه الى ان الشارح إنما جعل العلم شاملاً لغير اليقيني لكونه مناسباً للمقام وأنت خير بانه على هذا يسقط البحث الذي أورده على الشارح بما ذكره صاحب المواقف وشارحه اذ ما ذكره بالنظر الى ان العلم كذلك وجعل الشارح بالنظر الى المقام (٦٤) فلا منافاة (قوله لا وجه لجعل العلم شاملاً) قد عرفت ان الشارح لم يجعل

الحواس المؤفة والخبر الكاذب فييدان التصور فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقاً في الثلاثة الا أن يقال أريد بالاسباب ما يعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملاً لغير اليقيني على ما زعم الشارح والا لم تحصر الاسباب فيها ذكر لان الحس المؤف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملاً لغير اليقيني واخراج ما يفيد غيره بتقييد الاسباب بما يعتد به الا أن يقال إنما جعله شاملاً لزعم انه كذلك لا لانه المناسب للمقام * لا يقال الامر والنهي ربما يوجبان العلم فأنهما اذا صدرا من الشارح فييدان الوجوب والحرمة * لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة ما يلزمهما من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه ممتنع بقي ان كل لفظ يفيد تصور معناه مفرداً كان أو مركباً فهو من اسباب العلم * وإنما جمع الحواس وأفرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد والحواس خمس والخبر الصادق نوعان (قوله ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج) أي من جنس الخارج من العالم فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل المفسر بقوة للنفس بها تستمد العلوم والادراكات وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى المؤذعة في أجزائه من الحواس والعقل ليست بنفسه ولا تجزأه فهي خارجة عنه ومع ذلك ما هو

العلم شاملاً لغير اليقيني بل قال بترآي من ظاهر التمرين الاول انه شامل له ولكن يجب تخصيصه بما عدا غير اليقيني بحمل التجلي على الانكشاف التام كما حققناه فيما سبق (قوله ما يفيد غيره) أي غير اليقيني (قوله لا يقال الامر والنهي الخ) حاصل السؤال ان الاسباب غير منحصرة في الثلاثة المذكورة فان بعض الاشياء أيضاً قد يكون سبباً

للعلم كالامر والنهي فأنهما يوجبان العلم بالوجوب والحرمة اذا صدرا عن الشارح كما بين في موضعه وحاصل الجواب (وصف) ظاهر (قوله بقي ان كل لفظ) أقول وكذا كل من الدوال الاربع الخطوط والعقود والنصب والاشارات فان كلامها يفيد العلم بمدلوله تصوراً أو تصديقاً يقينياً أو غير يقيني وهذا اعتراض آخر على حصر الاسباب في الثلاثة ويمكن الجواب عنه أيضاً بما سيبي من الشارح من ان مادة المشايخ الاقتصار على المقاصد وذلك لانه لا كانت افادة كل لفظ تصور معناه وكذا افادة كل من الدوال علم مدلوله راجعة الى افادة العقل ولم يتعلق فرض بتفاصيلها جعلوها مندرجة في افادة العقل بخلاف الخبر الصادق كما ستطلع عليه وسيبي منه ان ما عدا الثلاثة بمنزلة السدم فتدبر (قوله أي من جنس الخارج) يعني ان كلمة من للتبعض ولك ان تجعلها للابتداء أي ان كان ناشئاً من الخارج (قوله وهو المراد بالنفس عند المتكلمين) قيل هذا يشعر بالاتفاق من المتكلمين وذلك مخالف لما هو المسطور في الكتب (قوله فهي خارجة عنه) فلا يصح عدّها من غير الخارج * أقول هذا مبنى على جعل من من قوله من الخارج للتبعض وقد عرفت انه يجوز ان يكون للابتداء حينئذ لا يتوجه ما ذكره برته اذ لا شك ان كلا من الحواس والعقل ليس ناشئاً من خارج الهيكل المحسوس وإنما الناشئ من خارجه الخبر الصادق على انه يمكن ان يقال المراد بالخارج هو الامر المنفصل عن العالم لا ما لا يكون نفسه ولا جزئه بقرينة عد الحواس والعقل من غير الخارج كما قيل (كفوي)

(قوله عند الحكم) أقول بل هو مذهب جمهور الفلاسفة ومعمر من قدماء المعتزلة وأكثر الامامية والغزالي والراغب والحلي وأكثر الصوفية وأما عند محقق المتكلمين فالنفس أجزاء أصلية باقية من أول العمر الى آخره كذا في الصحائف وفي الاربعين للامام الرازي (قوله ويحدد معها الى قوله بالاعتبار) ينبغي ان يكون زائداً (قوله الا ان يجعل الى آخره) هذا بناء على مذهب المحققين وذلك لان السيد السند ذكر في حاشية شرح المطالع ان المحققين قد اتفقوا على ان المدرك للكميات والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور الجزئيات الجسمية ترسم فيها أو في آلتها فذهب جماعة الى الثاني بناء على ان الصورة الشخصية الجسمية منقسمة فلو ارتسمت في الناطقة لانقسمت باقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها مرسمة فيها لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات الجسمية بواسطة آلتها لا بذاتها وذلك لا يتنافى ارتسام الصور فيها انهي وأما على مذهب جمهور الحكماء الذين قالوا ان محل الكميات النفس الناطقة ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشرة الظاهرة والباطنة فلا يكون السابق تجوزاً ولعله لهذا أمر بالأمل (قوله ولعله الى آخره) راجع الى ما قبل (٦٥) قوله وبالجملة الخ (ولى الدين)

(قوله لا يسمى آلة)
فجعل الحواس آلة ليس
في محزه وفيه انه لا بأس
بأن يسمى آلة بالنسبة
الى بعض أفعال ذلك الشيء
نعم الآلة هي الواسطة بين
الفاعل ومنفعله في وصول
اثره اليه والحواس بالنسبة
الى الادراك ليست كذلك
اذ الادراك ليس من قبيل
الافعال فاما ان يصار الى
الشبه والمجاز أو الى ان
الادراك فعل من الافعال

وصف لاجزاء الشيء لا يسمى آلة وان كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكماء فالمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات ما يباير النفس بالاعتبار ويحدد معها بالذات لان قوة الشيء لا يجب أن تكون مغايرة له بالذات بل يكفي في تحققها للشيء التغاير بالاعتبار حيث عد الطبيب المعالج لنفسه قوة نفعه بالحواس خارجة عنه فالحواس خارجة عنه وبالجملة قوله والا فالعقل يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي أن يترك وصف الآلة بغير المدرك على أن ما سبق من أن تعريف العلم شامل لادراك الحواس يوجب أن تكون الحواس مدركة الا أن يجعل السابق تجوزاً فتأمل ولعله استعمل الخارج بمعنى أن لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الاصول ان قرينة المجاز اما خارجة عن المتكلم بمعنى أن لا تكون صفة فيه (قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى) الاولى أن يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقيف (قوله من غير تأثير للحاسة) الاولى منه من غير مدخلة لغيره تعالى اذ لا سبب سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء (قوله والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير) فيه أن الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهري كالنار هو النفس * ومما يفتضي منه المعجب ما قبل فان قيل الخبر الصادق انما هو

(م — ٩ حواشي العقائد ثاني) (عصام) والمدرك فاعل كما عليه أهل اللغة كما قيل (قوله

فالحواس خارجة عنه) أي عن الجوهر المجرد وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك) وذلك لان الاصل ان الشيء يتوجه الى القيد الاخير قبل معنى قوله والا فالعقل وان لم يكن آلة غير المدرك وذلك يكون بانتفاء الآلية فقط وبانتفاء مع انتفاء المنابرة والاحتمال الاول لاحتمال كون العقل قوة للنفس والثاني لاحتمال كونه عينها وأنت جدير بما فيه فتأمل (قوله ان يترك وصف الآلة بغير المدرك) بان يقال فان كان آلة فالحواس والا فالعقل (قوله يوجب ان تكون الحواس مدركة) فينافيه وصف الآلة بغير المدرك (قوله تجوزاً) يجعل الاضافة من قبيل اضافة السبب الى السبب (قوله فتأمل) يجوز ان يكون اشارة الى ان قوله واذا ادرك العقل يأتي عن جعل ادراك الحواس تجوزاً اذ لا يكون حينئذ على نسقه أو الى ان جعل العقل مدركا أيضاً يحتاج الى التجوز اذ المدرك الحقيقي هو الهيكل المحسوس كما مرث اليه الاشارة أو الى توجيه آخر كأن يقال أشار في الموضوعين الى المذهبين (قوله الاولى ان يقول الخ) بل الاولى ان يقول ان أريد بالسبب المؤثر فلا يكون شيء من المذكورات سبباً بهذا المعنى لذلّا تأثير لشيء منها في العلوم بل المؤثر في كل شيء هو الله أو يقتصر على السبب الظاهري والسبب المقتضي بناء على انه ليس للعلم سبب مؤثر فان المؤثر في كل شيء هو الله تعالى ولا يطلق عليه تعالى السبب (كفى)

(قوله ومحصل قوله الخ) محل هذا بعد قوله قوله ليشمل الخ وقبل قوله قوله وسواء فلا تغفل (قوله وإن يشمل) ليكون عطفا على قوله بخلق (قوله وكأنه الخ) هذا جواب عن السؤال بالظاهر (قوله ويمكن أن يقال الى قوله وإنما قال) محله بعد قوله كمال الوثوق عليها فلا تغفل (ولي الدين)

(قوله قلنا صدق الخبر) لعله من قيل حصول الصورة أي الخبر الصادق من حيث أنه صادق سبب وطريق للعلم بمضمونه فيتحقق بما ذكره هذا المحشي إلا أنه لما كان مدار سببته صدقه أسند سببته الى صدقه والظاهر أن المحشي قد غفل عنه (قوله إذا الطريق) لتعليل لقوله بما يقضي منه العجب (قوله إنا نختار شقا رابعاً الخ) فيه رد لما ذكره صاحب حل المعاهد من أنه لم يتيقن بما ذكره الشارح في الجواب أن مراد المصنف أي قسم من أقسام السبب المذكورة في السؤال ولم يمنع حصر الأسباب فيها أيضاً فيختار قسم آخر ووجه الرد أنه منع لحصر الأسباب في المذكورات واختيار لقسم رابع (قوله لأنه أراد السبب الظاهري الخ) هذا بما يقضي منه العجب لأن نطاق السبب الظاهري كان منحصراً في الواحد كما ذكره السائل فكيف لا يكون المقيد من الثلاثة ولو حمل على منع الانحصار في الواحد كان اختياراً للشق الثاني لا اختياراً للشق الرابع كما لا يخفى والحق ما ذكره جمهور المحشين من أن حاصل الجواب اختيار الشق الأخير وتوجيه الحصر في الثلاثة (قوله المقصود المهم الذي الخ) رد لما في حل المعاهد من أن ما ذكره الشارح افتراء على المشايخ بالأعراض عن التدقيقات ووجه (٦٦) الرد أن مراد الشارح هو الاختصار على المقاصد المهمة والأعراض عن التدقيق فيها

ليس بهم كندقيقات الفلاسفة فانهم كثيراً ما يشتغلون بما ليس بهم والاقتصار على المهم أمر مهم أمر به الرسول عليه الصلاة والسلام (قوله قوله ليشمل الخ) محله قبل قوله ومحصل قوله قلنا هذا الخ ولعله من مخبرفات قلم الناسخ (قوله أن أريد كذا الخ) أي أن أريد السبب

متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيداً له فكيف يكون طريقاً له قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه هذا إذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل قوله قلنا هذا على عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد إنا نختار شقا رابعاً إذ يحصل السؤال ترديد بين ثلاثة أمور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما اختبر في الجواب رابعاً لأنه أراد السبب الظاهري المقصود المهم الذي أمرنا بالاختصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليه التبعة والصلاة الوفية ومن حسن إسلام المرء تركه ما لا ينهيه (قوله ليشمل) الظاهر فيه وإن يشمل وكأنه متعلق بمفهوم الكلام فإن السابق في قوة الترديد في المراد فكأنه قيل أن أريد كذا وأن أريد كذا وأن أريد السبب المفضي في الجملة ليشمل وقوله سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل ويمكن أن يقال

المؤثر لكونه سبباً حقيقياً وإن أريد السبب الظاهري لكثرة استعماله فيه وشهرته وإن أريد السبب المفضي (اقتصروا) ليشمل الخ (قوله دفع لكون الحواس راجعة الى العقل) دفع لما ذكره صاحب حل المعاهد حيث قال كما لا تستغني التجربة والحدس ونظر العقل عن العقل كذلك لا تستغني الحواس أيضاً عنه فجعل البعض راجعاً الى العقل دون الآخر فتحكم ووجه الرد إن الحواس تستغني عن العقل لتحقيقها في غير ذوي العقول كما أشار اليه الشارح بخلاف التجربة والحدس ونظر العقل وغيرها فلا تحكم وأما ما قاله ذلك الذاكر من أن الشارح جعل الحواس المجردة عن العقل سبباً للعلم بالمبعوث عنه وهو العلم بالحقائق وثبوتها وهذا مما لم يذهب اليه ذاهب فقد أشار المحشي الى الجواب عنه فيما سبق حيث قال عند قول المصنف وأسباب العلم أي بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لثلاثتهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء الخ (قوله ويمكن أن يقال) أي بدل قول الشارح فانهم لما وجدوا الخ فهو داخل تحت إرادة السبب الظاهري المقصود المهم والفرق أن الاهمية على هذا باعتبار العلوم الشرعية بخلاف ما ذكره الشارح فانه أهم وحاصله أن المقصود الأهم الذي تستفاد منه العلوم الشرعية إما أن يتعلق به ثبوت الشرع أو يتعلق به معظم العلوم الدينية أو يتعلق به ما يستفاد منه معظم العلوم الدينية إذ لا رابع تستفاد منه تلك العلوم فالاول العقل والثاني الخبر الصادق والثالث الحواس ولا يذهب عليك أن الاولى أن يختار الشق الثاني ويوجه عدم اقتصارهم على العقل بهذه المقدمات بأن يقال السبب الظاهر وإن كان هو العقل لكونه مرجعاً لكل إلا أنهم ذكروا الحواس والخبر الصادق لزيد اهتمام بشأنها لاستفادة معظم العلوم الدينية بها إما بواسطة أو بدونها بل الاولى أن يختار الشق

الثالث وبوجه الاختصار على الثلاثة بكونها ما يستفاد منه العلوم الشرعية بخلاف غيرها (قوله وان يقال) عطف على قوله ان يقال فهذا أيضاً بدل من قول الشارح والفرق ان الاهمية على هذا بالنظر الى مقام الرد لانكار العلم بمقتضى الاشياء (قوله لنقصانها) أي نقصان ما عداها من الاسباب (قوله فيها) أي في السببية (قوله لان بعضها) كنبوت اوجب وعلمه وقدرته (قوله ويتأيد) أي الجميع (قوله به) أي بالشرع (قوله وان لم يتوقف) أي الجميع (قوله عليه) أي على الشرع (قوله عليها) أي على المعلومات الدينية (قوله والحق ان يطوى السك) ولعل المراد بالكل هو اختبار الشق الجامع والتثبت باستفادة المعلومات الدينية من الخبر الصادق وبعدم ثبوت الحواس الباطنة وبعدم تعلق الفرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبدهييات والنظريات والتثبت بما في الوجهين اللذين ذكرهما نفسه بقوله ويمكن ان يقال وان يقال يعني انه لا حاجة الى ارتكاب هذه التكاليف فانه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق (٦٧) الاخير وبيان الانحصار بارجاع ما عدا الثلاثة

الى العقل بمجمعه من وجوه استعمال العقل وطرائقه (قوله عقيب استمالها) من المبني للمفعول وكذا اخوات الآية (قوله وبعد استمال الخبر الصادق) واستماله عبارة عن استماعه ونحصيل المعرفة بصدقه والتوجه الى ملاحظة مفهومه (قوله وبعد استمال العقل) أي من غير مقارنة لاستعمال الحواس والخبر الصادق والا في استعمالها أيضاً استعمال العقل (قوله باحضار طرفه) أي طرفي بعض

اقتصروا على الثلاثة لان ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذي يرى الرسول عليه الصلاة والسلام وان يقال لما كان انكار العلم بمقتضى الاشياء ينفي سببية الحس والعقل فان علمه فيها هو آمن عن الخطأ من البدهييات لا يؤمن عليه أرادوا أن يبالغوا في سببيتها بمحصر السببية فيها ولما لم يرضوا بمجمل الخبر الصادق الذي هو مبني الشرائع والمقائد بالنسبة اليهما كالمقدم ضم اليهما وحصر السبب فيها مبالغة في سببيتها بتزليل ما عداها لنقصانها فيها بالنسبة اليها منزلة المدم وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول ولك أن تقول الجميع مستفاد من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق بما لا بد منه في كمال الوثوق عليها والحق أن يطوى السك بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل وهو ان الاسباب التي يخلق الله تعالى العلم عقيب استمالها عادة ثلاثة لا تعدوها بحكم الاستقرار الحواس والخبر الصادق والعقل فانه بعد استمال البصر لا بد من وجاه خص به العلم لا محالة وبعد استمال الخبر الصادق بعد العلم بصدقه وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا أن له استمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة في بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها بملاحظتها وملاحظة أحكام مرتبة دفعة فان الله تعالى يخاق العلوم عقيب هذه الاستمالات ولو كان حصر الاسباب منتقضا باستمالها لانتقض بسببية استعمال الحواس الحس أيضاً وأما التجربة فليست الا تكرار الحس (قوله فالحواس

الاحكام (قوله لها) أي للنسبة (قوله وترتيبها) أي ترتيب المعلومات (قوله بملاحظتها) أي بملاحظة النسبة (قوله باستمالها) أي باستمال هذه الاشياء اعني احضار الطرفين وملاحظة النسبة بينهما مع ترتيب المعلومات المناسبة وملاحظتها مع ملاحظة أحكام مرتبة دفعة (قوله بسببية استعمال الحواس) الظاهر بسببية ما به استعمال الحواس كتوجيه البصر نحو البصر واتخاذ آلة تعين للبصار وكابصال الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وبكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم وكابصال الغاطلة الرطوبية اللعابية بالمطعم الى العصب المفروش على جرم اللسان كالتماس والاتصال بالموسات وهما نظر اذ السائل بصدق نقض الحصر ولا يضره انتقاضه بسببية استعمال الحواس بل ينفعه ويقويه اللهم الا ان يقال ان السائل معترف بعدم الانتقاض بسببية استعمال الحواس فذلك باطل عنده أيضاً فامل (قوله فليست الا تكرار الحس) فهي داخلة في الحواس وفي هذا الحصر نظر اذ لا بد في افادة التجربة العلم من انضمام قياس خفي وهو انه لو كان اتفاقاً لما كان دائماً أو أكثرها الا ان يقال ما فيه مدخل للحس فهو منسوب الى الحس والمنسوب الى العقل انما هو مالا مدخل فيه للحس والخبر الصادق كما سرت الاشارة اليه (كنفوي)

(قوله بل وجودها الى قامت به) مذكور بمذوقه ليست ضرورية (ولي الدين)

(قوله جمع حاسة) الاولى جمع الحاسة ليوافق ما قبله وما بعده (قوله لا الحواس السليمة) والا لوصفها بها كما وصف الخبر بالصادق وايضا لانقضاء الحصر في الحس بنير السليمة (قوله كانه غفل) أي القاموس عما قبل أي الجوهرى (قوله والا ظهر انها مشتقة) والظاهر ان وجه الاظهرية هو عمومها لغير الباصرة من الاربعة الباقية الا انه يأتي عنه عمومها لغير ذوي العقول وامل الامر بالتأمل اشارة الى هذا (قوله انه لا ينفع) أي في تصحيح الحصر اذ تقييد الحس بالضرورة لا يفي بوجود سادسة بالبرهان بخلاف تقييد الموضوع فانه يكون المعنى حينئذ الحواس التي يحكم العقل بالضرورة بوجودها خمس (قوله ان كون تلك الحس) السكون تامة وقوله بيمان حال أي وجود تلك الحس حال كونها بالمعاني المذكورة في الشرح ليس بضروري لا ناقصة وبيمان فصلت خبرها كما هو المتبادر والا يرد عليه ان الشارح لم يدع الضرورة في كون تلك الحس بالمعاني المذكورة وهي القوى المودعة في الاعضاء المخصوصة (قوله (٦٨) الوجود الرباطي) أي لا الوجود المحمولى وما لم يعلم هو الثاني

جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الى الوهم وانكر الصحاح وجود ثلاثي يشق منه الحساس حتى اضطر الى القول بانه كاللذراك مأخوذ من الافعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحساس أم هي من مصنوعات ارباب الاصطلاح لكن في القاموس حسست الشيء وأحسسته أبصرت وعلمت الا انه لم يخطئ الجوهرى في جملة الحساس من الاحساس كما هو دأبه وكانه غفل عما قبل والظاهر انها مشتقة من الحس بمعنى العلم فتأمل (قوله خمس بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها) يريد تصحيح الحصر في الحس مع اثبات الفلاسفة خمسا أخرى وظاهر السوق انه قصد تقييد الحس بالضرورة لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع * وقد يقال قد تقرر أن العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر ولا يخفى أن كون تلك الحس بيمان فصلت ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان الا أن يقول المراد الوجود الرباطي أي وجودها لمن قامت به (قوله وأما الحواس الباطنة التي أثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها) فانها مبنية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات انجردها وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لاثنين والكل باطل في الاسلام ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى أثبت بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرد المادي الا ما في بعض الاحاديث أن الميت يسمع بكاء أحبائه وهو خبر الآحاد * على أنه لو كان بما لا يتم بحسب الشرع لما أوردها الاصوليون في كتبهم وقد أوردها للتوضيح والكشف وغير ذلك هذا * وفيه أن أخبار الشرع

لا الاول (قوله ومنهم من قال الى آخره) قال حفيد الشارح أقول كأن وجه بطلان المقدمة الاولى انه يفهم من الشرع عدم تجرد النفس وحصول الادراكات الجزئية للنفس بعد الموت وخراب البدن والقوى والانصاف انه اذا قلنا بكونه تعالى قادرا مختاراً على الاطلاق جاز تجريد النفس وتحصيل الكمال والادراك في الحياة على سبيل العادة بالآلات وبعد الممات بالذات وقد قال بعض المحققين من المتكلمين

تجريد النفس وقد اختار الحنفية تعدد القوى الباطنة ذكر في التوضيح على طبق الكشف (كثرت) بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الحس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وشرح الشارح ذلك على ما هو المشهور بلا قدح وأثبت صاحب التوضيح الحواس الباطنة في كتابه المسمى بتعديل الكلام لكنه ذكر في شرح التمهيد والاصح ما عليه العامة من ان الحواس خمس غاية الامر انه لا يلزم وجودها سيما على وجه التعدد بهذا الطريق في الشرع وما يدل فيه على عدم التجرد وعلى حصول الادراك الجزئي بعد الموت خبر الآحاد انتهى (قوله ليس في الشرع الخ) فيه ان دعوى البطلان من الشارح مجرد مبالغة في الرد على الفلاسفة والا فالقصود عدم تمامية دلائلهم وذلك لا يتوقف على ابطال مقدماتهم بل يكفي فيه مجرد المنع (قوله للمادي) بالنصب مفعول ادراك (قوله وفيه ان أخبار الشرع الخ) حاصله انا لانسلم ان النفس مجرد كيف واه حال في البدن المادي ولا شيء من الحال في المادي بمجرد اما الصغرى فلما ورد في الشرع من ان الروح يخرج من اعماق البدن وذلك يدل على انه حال في البدن واما الكبرى فلما بين في موضعه من امتناع حلول المجرد

في المادي ولو سلم أن النفس مجرد فلا نسلم أن المجرد لا يدرك المادي كيف وقد أجمعوا على أن الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها (قوله فبطل أن النفس لا تدرك إلى آخره) فيه أنه لا يلزم مما ذكره إلا بطلان الدليل أعني تجرد النفس واستلزام تجردها عدم ادراكها للماديات ولا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول اللهم إلا أن يقال المراد أنه بطلان النفس لا تدرك الجزء المادي لتجرده فتأمل (قوله اذ لا يقوم العرض الخ) وأيضاً لا يتكيف شيء بكيفية آخر لظهور أن الكيفية لا تنقل عن محلها فيحتاج إلى تقدير امثل كما سيصرح به هذا المحشى في مثله قدبر (قوله والظاهر هو الثاني) فيه تفريض على الشارح حيث أشعرت عبارته بالأول قال (الكسبي) لو كان ادراك السمع بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ كما هو المشهور فيما بينهم لما أدرك جهة الصوت وقرب مبدئه أو بعده كما في الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء إلى قرب الصماخ كاف في ذلك ويمكن أن يجمع بينهما بأن يقال وصول الهواء إلى الصماخ وقرعه (٦٩) الجلبة المفروشة في مقرها شرط

كثرت في أن الروح تخرج من اعماق البدن فلم تكن حالة في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادي وأجمعوا على أن الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل أن النفس لا تدرك الجزء المادي نعم إيراد الأصوليين متبعة للفلاسفة وليس كما ينبغي (قوله السمع) ابتداء بالسمع مع أن اللامسة يحتاج إليها الحيوان أكثر مما يحتاج إلى البواقي كما تقرر في محله لأن سبيبة السمع للعلم أكثر من البواقي لأنه مما ينفع به في السميات والتقليات أذ السميات لا تدرك إلا بالسمع وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عتيقه بواقي ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة هي فيها ثم أتى باللامسة التي هي أنسب بالذائقة منها بغيرها لأن الحيوان أحوج إليها بعد اللامسة ويشتركان في توقف عليهما على التماس والصماخ خرق في الأذن وبالسبب لغة كذا في الصماخ وإضافة الكيفية إلى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض بالعرض وهل الإدراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ أو يتكيف الهواء المجاور للصماخ لتوجهه وتشكله بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل والظاهر هو الثاني وتفسير ادراك الاصوات بها بأن الله تعالى يخلق الإدراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت إلى الصماخ يقتضي أن يكون كل ما يخلق الله تعالى إدراكه في النفس عند ذلك مدركاً بها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا في بواقي الحواس والأولى أن يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها أذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك أيضاً مدركة بها ولا ينبغي أن تفسر كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المرف مثلاً في الزائدين الثاقنين من مقدم الدماغ كما أودعت الشامة أودعت اللامسة فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها تميزاً لها عن قوة أخرى أودعت في هذا المحل (قوله تتلاقيان في الدماغ ثم تفرقان)

الحكماء أنه يسمع أصوات الافلاك ولا هواء فيها وأجاب (عوض أقسدي) بمنع كون الصوت مسموعاً في هاتين الصورتين ولو سلم فكأنهم لم يلتفتوا إلى ما هو محتدل الوجود هذا (قوله مدركاً بها) أي بالسامعة وفيه نظر بل هو مدرك بالوجدان يخلق الله تعالى إدراكه في النفس عند ادراك الصوت كادراك حسنه وقبحه ومعنى قوله يخلق الإدراك في النفس عند ذلك يخلق إدراك الاصوات فلا يقتضي ما ذكره (قوله أذ كيفيات الصوت) لاشك أن إضافة الكيفيات إلى الصوت حقيقة لا بيانية فيلزم قيام العرض بالعرض وقد هرب عنه فيما سبق آتفاً (قوله مدركة بها) فيه نظر بل حسن الصوت وقبحه وأمثالهما مما يدرك بالوجدان عند استماع الصوت كما قال الفاضل (البردي) من عوارض الصوت وصفاته كونه طيباً أو غير طيب أي ملائماً للطبع أو منافراً له فلهما صفتان له غير مسموعتين بل هما مدركان بالوجدان وقولنا هذا الصوت ملائم أو منافر قضية وجدانية انتهى (كفوى)

(قوله كذا قيل) قاله الخفي الحجابي (قوله وأجيب الى آخره) الجيب هو الخفي الحجابي (ولي الدين)

(قوله فيه إشارة الى انهما الخ) واعلم انهم اختلفوا في ان العصبين المذكورين متلاقيان ثم تنطفان فيحدث هناك هيثة دالين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر كما اختاره جالينوس أو تقاطعان بدون الانطاف فيحدث هناك صورة الصليب كما ذكره غيره والشارح أشار الى الاول هنا كما اختاره في شرح المقاصد كما يظهر بتعمق النظر فيه ثم ان الشارح رحمه الله لم يشر الى طريق الادراك بالبصر كما أشار اليه في سائر الحواس ولعله إما لسكثرة الاقوال والمذاهب فيه بخلاف ما في سائر الحواس وإما لما ذكره في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر تلك الاقوال والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين كما أوما اليه هنا بقوله مما يخلق الله تعالى الخ (قوله لقال بدل متلاقيان) يعني ان المتبادر من التلاق هو مالا يكون على وجه التقاطع سببا لتلاق قوله ثم تفترقان والظاهر في التقاطع على هيثة الصليب ان يقال تقاطعان فتأديان فسقط ما قال (قول أحد) الإشارة ممنوعة فان التلاق يحصل عند التقاطع أيضاً وما قال (الكسلي) اختيار الشارح هذه العبارة ينتظم على كلا المذهبين (قوله -علة الابصار الوجود) فيه انه لا يلزم من كون الوجود علة للابصار ان لا تدرك المقادير بالبصر لجواز ان يكون هناك علة أخرى (قوله بالاتفاق) أي من المتكلمين والحقاء فان المتكلمين وان أنكروا النسب الا أنهم أثبتوا الابن الذي من أنواعه الحركة كما في المواقف (٧٠) وغيره وحاصل الجواب ان الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق

فيه إشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيثة الصليب بل يتصل العصب الايمن باليسر ثم يفترق الايمن الى العين اليمنى واليسر الى اليسرى كذا قيل ووجه الإشارة انه لو كان قائلاً بالتقاطع لقال بدل متلاقيان ثم تفترقان تقاطعان فتأديان الى العينين قيل كيف تدرك المقادير بالبصر وهي أمور موهومة الا يرى أنهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بأن الله تعالى مرئي لانه موجود على ماسيحي في بحث الرؤية ويمكن أن يقال أريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيحي واعترض أيضاً بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك وأجيب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي وجودها (قوله وهي قوة مودعة في الزائدين الخ) لا يصدق على الشم القائم باحدي الزائدين فالاولي في الزائدة الناقصة وانما أوقفه فيه قصد التنبيه على أن الشم مخلوق في كل من الزائدين والحلقة كالطلبة تؤلول في وسط التدي والخبثوم أقصى الانف والظاهر أن الادراك يتكيف الهواء المجاور للخبثوم لا بوصول الهواء

سواء عدت من الاعراض النسيجية أولاً والوجود كاف في جواز الاحساس بالبصر وأجاب (صلاح الدين) عن الاعتراض المذكور أيضاً بما حاصله ان الحركة ليست من المبصرات حقيقة الا أنهم عدوها منها لان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين

وهو الحركة هذا اذا فسرت الحركة بالكونين في مكانين كما بيأتي وأما اذا فسرت بالكون الغير المتغير وهو الحركة (التكيف) بمعنى التوسط فوجوده ضروري فالجواب الاول مبني على حمل الحركة هنا على المعنى الثاني والثاني على حملها على الاول فتأمل (قوله تؤلول) التؤلول بضم التاء المثناة حلة التدي كما في القاموس (١) أو رأس التدي كما في الصحاح (قوله والظاهر ان الادراك يتكيف الهواء المجاور للخبثوم) (٢) بان يتكيف الهواء المجاور لذي الرائحة أولاً ويتوج الى الهواء المجاور للخبثوم وفي هذا تعريض على الشارح حيث جعل ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف للخبثوم لا يتكيف الهواء المجاور للخبثوم كما هو الظاهر والفرق بينهما انه في الاول يتكيف الاوعية الواقعة بين ذي الرائحة وبين الخبثوم بالتوج والتشكل مما يجاور ذي الرائحة الى ما يجاور الخبثوم وفي الثاني ليس كذلك بل يسير الهواء المجاور لذي الرائحة بعد تكيفه بكيفية الرائحة الى أن يصل ذلك الهواء المتكيف بعينه الى الخبثوم وانما كان الاول ظاهراً ابعد أن يسير الهواء المتكيف بنفسه الى الخبثوم لاسيما اذا كانت الرائحة في جانب مهب الرياح بخلاف التوج كما لا يخفى وأيضاً وصول الهواء المجاور لذي الرائحة الى الخبثوم غير ظاهر اذ يحتاج ذلك الى ان يزول الهواء المجاور للخبثوم وهو غير ظاهر (كغوى)

(١). الحلقة تؤلول في وسط التدي التؤلول كزبور حلة التدي قاموس (منه)

(٢) للخبثوم بالشين المضمومة (منه)

(قوله لظهور الخ) هذا تحليل للتفسير بقوله أي يمثل الخ (ولي الدين)

(قوله واشتراط الرائحة الخ) يريد تطبيق الكلام على مذهب الفلاسفة فانهم لما اشترطوا في قبول الجسم للرائحة حصول المزاج الخاص في ذلك الجسم بتفاعل العناصر ورد عليهم ان الهواء لبساطته لا تفاعل فيه ولا مزاج له فكيف يتكيف بكيفية ذي الرائحة فأجاب بما حاصله انهم انما اشترطوا حصول المزاج في اتصاف الجسم بالرائحة وتكيفه بها بنفسه لا في اتصافه بها وتكيفه مطلقاً والكلام هنا في تكيف الهواء بالرائحة بواسطة المجاورة لذي الرائحة لا بنفسه فلا يستدعي حصول المزاج في الهواء وأما المتكلمون فليس وجود الرائحة مشروطاً بالمزاج عندهم بل يجوز وجودها في جوهر فرد غير منضم الى جوهر آخر وانما وجودها بخلق الله تعالى من غير توقف على شيء (قوله الرائحة) مفعول ثان ليفيده (قوله لم لا يجوز ان يكون الخ) يمكن ان يقال ان حصول الرائحة والصوت قد يتأخر عن حصولها في (٧١) المقابلة ولو كان الامر كما ذكره لما كان

كذلك كما في الرؤية وهنا قول آخر ذكره الشارح في شرح المقاصد مع رده حيث قال وقيل ادراك الروائح بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا انفصال أجزاء ثم قال ورد بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جداً أو يحرق ويفني بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء الاول ازمة متطاولة (قوله كما في الرؤية) متعلق بالجواز أي كما جاز ذلك في الرؤية قال في شرح المقاصد اختلفوا في كيفية الابصار

التكيف بكيفية ذي الرائحة أي يمثل كيفيته اظهور أن الكيفية لا تنتقل عن محله واشتراط الرائحة بحصول المزاج في الجسم معناه أن المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيد بالمجاورة الرائحة اذ لا ينكر أحد ان كل مجاور لذي الرائحة يتكيف بمثل رائحته مع انه ليس فيه مزاج ذي الرائحة فاشبهه ان هذا لا يصح على مذهب الحكم لان فيضان الرائحة عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصنف أثر عدم الانتباه كدفنه بجوز أن الهواء المكتسب ليس هواء صرفاً بل مختلطاً بالعناصر بحيث يحصل له مزاج ثم تقول لم لا يجوز أن يكون حصول صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت في مقابلة القوة المودعة في العضو من غير وصول الهواء المتكيف ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما في الرؤية (قوله وهي قوة منبثة في المصب المفروش على جرم اللسان) الجرم بالكسر الجسد كالجربان كما في القاموس (قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن) لا يصدق على لامسة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو مع ان لكل لامسة ولذا قيل لامسة الكف أقوى من لامسة سائر الاعضاء وأوقعه فيه قصد التنبية على عموم اللامسة واستثنى من جميع البدن الكلية والرئة والكبد والطحال والعظم (قوله عند التماس والاتصال به) يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على أن للدرك في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الحار بمجاورة النار (قوله وضعت هي له) أي عينت أو دلت (قوله لا يدرك بهما ما يدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكأنه لم يتعرض له لانه ليس محل

فقيل بالانطباع وقيل بالشماع وقيل لاشعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستبصر للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة انتهى (قوله منبثة) أي منتشرة من به اذا نشره كذا في شرح المواقف (قوله واستثنى من جميع البدن الخ) في شرح المواقف ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها عمر الفضلات الحادة فاقضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لئلا يتأذى بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لتزويج القلب فلا حس في شيء من هذه الاعضاء بل في أغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه أساس البدن وعموده وعليه اتقاه فلو كان له حس لتأذى بالحمل (قوله يريد عند تماس الحرارة والبرودة به) أي بالبدن أقول ويحتمل ان يريد عند تماس البدن بكل من الحرارة والبرودة وغيرهما (قوله ليس حرارة النار) فيه انه لا يصح حينئذ ان يقال في تلك الصورة أدركت حرارة النار على سبيل الحقيقة وذلك بعيد جداً (كفو)

(قوله والحق الجواز) أي بناء على أنه في قدرة الله تعالى فعلى هذا فلا وجه لانكار المشي على الرأس مثلاً كما وقع من هذا المحنى فيما كتبه على تفسير القاضي في آخر سورة النبا فليراجع نمة وسيجي منه التفصيل في مبحث الصفات (قوله الاولى الخ) أقول بل الاولى ما ذكره الشارح لان هذا المقام مقام تفصيل الخبر الصادق وما تقدم مقام الاجال لانه ما ذكر هناك الا لاجل العلم وقد تقدم مثل هذا الكلام في ذكر العلم منه ومناقضه على أنه لو ورد هذا الاعتراض لورد بذكر الحواس والعقل والموجب ترك التعرض لهما (ولي الدين)

(قوله ان عدم الوقوع ثابت) أقول ينفيه ما وقع في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه أنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أتني لابس من ورائي كما أبصر من بين يدي (قوله ويمكن الابراد الخ) كان يقال ليست اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته بدل ما ذكره الشارح والجواب هو الجواب فتأمل (قوله الاولى تفسير الصادق الخ) قد عرفت ما عرفت في نظيره فتذكر (قوله وإشارة الى تعريف الصدق الخ) فيه نظر بل التعريف المستفاد منه للصدق والكذب هو كون الخبر بحيث يطابق نسبته الخارج وكونه بحيث لا يطابق نسبته الخارج لا مطابقة النسبة وعدم مطابقتها على أنه لو كان الصدق والكذب (٧٢) مطابقة النسبة وعدم مطابقتها كانا صفتين للنسبة وكان الصادق

والكاذب النسبة وليس كذلك كيف والكذب نهاية الدم ولا ذم للنسبة بعدم مطابقتها للخارج وإنما يعود الذم الى الخبر والخبر على قياس ما سبق منه في مبحث الحق وان حل على المساعدة رجع الى ما قلنا فيقوت الفرض وهو اندفاع الدور (قوله فيندفع الدور به) أي بتعريف الصدق والكذب بمطابقة النسبة وعدم مطابقتها حيث لم يؤخذ فيه الخبر قال في تمليقاته على المطول ان الصدق والكذب بديهيان (١) لان كل واحد من (الا) ليس من أهل الكتب يصدق ويكذب ويعرف الصادق من الكاذب والتعريفات تنبيهات وليست بتعريفات حقيقية وبهذا اندفع ما يورد عليه من الدور (كقوى)

التزاع والمبحوث عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك ما يتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز (قوله والحق الجواز) ولذا قال المصنف وبكل حاسة منها يوقف ولم يقل يمكن أن يوقف لئلا يلزم حصر امكان الوقوف (قوله فان قيل ليست الذاتية الخ) الظاهر ان يكون ايراداً على ما ذكر من أنه لا يمكن أنه يدرك مدرك حاسة بأخرى ولا حاجة الى ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل يكفي أن يقال ليست الذاتية تدرك حرارة الطعام ويحتمل أن يكون دليلاً آخر على حقية الجواز أو رد ليطل ويحتمل أن يكون رداً على المخالف في الجواز أو رد لدفع ويمكن الابراد بان اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته مما (قوله والخبر الصادق أي المطابق للواقع) الاولى تفسير الصادق في أول مقام ذكر (قوله فان الخبر كلام الخ) لبيان محجة تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون الخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقص بالاخبار الواجبة الصدق أو الكذب وإشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للخارج والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على أنه لا يعرف الصدق

مطابقتها حيث لم يؤخذ فيه الخبر قال في تمليقاته على المطول ان الصدق والكذب بديهيان (١) لان كل واحد من (الا) ليس من أهل الكتب يصدق ويكذب ويعرف الصادق من الكاذب والتعريفات تنبيهات وليست بتعريفات حقيقية وبهذا اندفع ما يورد عليه من الدور (كقوى)

(١) قوله بديهيان هذا مأخوذ من كلام صاحب المفتاح حيث قال أنهم اختلفوا في ارا الخبر محتاج الى التعريف أولاً واختياراً الثاني لما ان كل واحد من العقلاء ممن لم يمارس الحدود والرسوم بل الصغار الذين لهم أدنى تمييز يعرفون الصادق والكاذب بدليل أنهم يصدقون أبدأ في مقام التصديق ويكذبون أبدأ في مقام التكذيب فلو أنهم عارفون للصادق والكاذب لما تأني منهم لكن العلم بالصادق والكاذب كما يشهد له عقلك موقوف على العلم بالخبر الصدق والخبر الكذب هذا قال الشارح في شرحه قوله لكن العلم بالصادق موقوف على العلم بالخبر الصدق لان معناه الخبر بالخبر الصدق والمتكلم به والعلم به يتوقف على العلم بالخبر لكونه جزءاً منه وما يتوقف عليه البديهي بديهي وعلى هذا يندفع منع توقف معرفة الصادق على الخبر الصادق بناء على أن معناه الشيء المطابق نعم يتوجه منع توقف التصديق على الآسفة الصادق بحقيقته بل بوجه ما فانه اللازم في تصور أجزاء التصديق انتهى (منه)

(قوله وهذا تحقيق لتعريف الخبر) أقول هذا التحقيق يخالف التحقيق الذي ذكره في الأطول وذلك حيث قال فيه التحقيق الذي يعطيه الفكر العميق والذكاء الرقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فعنى ثبوت الخارج لها كونه محكمها ونسب الانشآت ليست حاكية بل محضرة ليطلب وجودها أو عديمها أو معرفتها أو يحسر على فواتها الى غير ذلك وكذا نسب التقييدات ليست حاكية بل محضرة ليعين به ذات ومعنى مطابقتها للخارج ان تكون حاكيتها على ما هو عليه فلا خارج للانشاء فقوله تطابقه أولا تطابقه لمجرد الاشارة الى قسمها الى الصادقة والكاذبة انتهى (ولي الدين)

(قوله ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها الخ) حاصل ما ذكره في تعليقه على حاشية الشريف على المطول من ان معنى مطابقة النسبة للخارج تحقق الخارج وعدم مطابقتها له عدم تحققه لا الموافقة في الكيفية والمخالفة فيها على ما اشتهر (قوله فالمراد بان يكون لنسبة الكلام الخ) حاصل ما ذكره ان الشارح أراد بالنسبة هنا ثبوت أمر لا مر وهي التي تسمى بالنسبة بينين وأراد بمطابقتها وعدم مطابقتها الوقوع واللاوقوع ولذا اعترض عليه بأنه لا يصح قوله فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا وليس حاصله ان الشارح أراد (٧٣) بالنسبة الإجماع والانتزاع كما نوهم السيالكوتى

ومن تبعه من بعض المعاصرين فاعترض بأنه ليس يبرضى للشارح ويدل على ما قلنا ما ذكره في الأطول وفصله بعض التفصيل وفي المراجعة اليه نفع فليراجع (١) (قوله على هذا الوجه) متعلق بالتعريف (كفوي)

الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعديمها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شئ أو ثبوت شئ عند شئ أو انفصال شئ عن شئ فالتقيدي يدل على معلومية ثبوت شئ لشيء والانشائي يدل على طلب الثبوت على أحدهما الوجوه والخبري على مطابقته في الموجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بان يكون النسبة الكلام خارج تطابقه ان يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج انعقل وكذا المراد بان يكون لنسبته خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيدا ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارجه عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة أو ليست بواقعة اذ النسبة المعقولة ليست واقعة بل ألواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على

(١) عبارة قوله لانه ان كان لنبته خارج كما في المطول

(م - ١٠ حواشي المفاهيم ثاني) (عصام) يتبادر الى الاوهام ان كل نسبة انشائية كانت أو خبرية لها خارج لان نسبة اضرب مثلا ثبوت الضرب للخطاطب وله خارج هو ثبوت الضرب له أو عدم ثبوته له لان الواقع يستحيل أن يخبر غمها فالنسبة الخبرية لا تتميز عن الانشائية بان لها خارجا دون الانشائية فلذا قال تطابقه وفيه ان النسبة التي لها خارج ليس يمكن ان يخرج عن المطابقة واللامطابقة ولذا نفي بهض ما اشتهر من اختصاص الصدق والكذب بالخبر كاختصاص احتمالها به وقال يازيد الانسان صادق ويازيد الفرس كاذب ويازيد الفاضل محتمل فلدفعه فسرهما الشارح المحقق في المختصر بقصد المطابقة او اللامطابقة فالانشاء وان كان نسبته خارج يطابقه أولا يطابقه لكن لا يقصدان بالانشاء بخلاف الخبر وفيه بحث لانه لا خبر يقصد به عدم مطابقة نسبته لان وضع الخبر للمطابقة وانما عدم المطابقة احتمال عقلي فان قلت هذا اذا اريد بالنسبة الوقوع او اللاوقوع فان القصد ابدا الى مطابقتها اما اذا اريد ثبوت امر لا مر مثلا في الموجبة يقصد وقوعها أي مطابقتها للخارج وفي السلب يقصد لا وقوعها أي عدم مطابقتها للواقع فعنى زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد واقع والقصد في زيد ليس بقائم الي ان الثبوت المذكور لزيد غير واقع قلت هذا كلام حق حقيق بان يتمسك به لكن الشارح المحقق جعل اللامطابقة إيماء الى الكذب وهو حنث لا يتم الخ اه أطول للعصام الخشني هنا (منه)

(قوله كما هو خيال بعض الاوهام) هذا رد على المحتج الخيالي حيث قال أي مركب تام ولا تقض بمثل زيد الفاضل (قوله لما خوارج ثلاثة) أي لتكلمة ضرب خوارج ثلاثة ما ضوى وحالي واستقبالي بناء على استعمال ضرب بمعنى يضرب كما يكون بالعكس (قوله على ان النسبة الخ) هذا جواب ثان علاوي كما لا يخفى (قوله هذا كلامه) أي كلام السيد قدس الله سره

(قوله لكن لا يصح الخ) أجاب عن هذا في الاطول شرح التلخيص حيث قال فالتحقيق الذي يخطئه الفكر العميق والذي كاه الرقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فتم ثبوت الخارج لها كونه محكياً ونسب الانشآت ليست حاكية بل محضرة ليطلب وجودها أو عدمها أو معرفتها أو يحصر على قوتها الى غير ذلك وكذا نسب التقييدات ليست حاكية بل محضرة لنفس ذات ومعنى مطابقتها للخارج ان يكون حكايتها على ما هو عليه فلا خارج للانشاء فقوله لمطابقه أو لا تطابقه لجرد الاشارة الى قسمتها الى الصادقة والكاذبة انتهى فندبر (قوله لكن لا يصح قول الشارح فيكون صادقا) وأيضا لا يصح قول نفسه واثارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة الخ اذ مطابقة النسبة وعدم مطابقتها بالمعنى الذي ذكره انما هو الايقاع والانتزاع لا الصدق والكذب فكيف (٧٤) يصح ان يكون اشارة الى تعريفها وبالجملة ما ذكره ليس بتحقيقاً

لكلام الشارح وليس مراده نعم لو عرف الخبر بما ذكرنا وأريد به المعنى الذي ذكره كان له وجه لكن المقام مقام تقسيم الخبر الى الصادق والكاذب ليكون بيانا لصحة تفسير الصادق بالمطابق للواقع كما أسلفه في أول كلامه (قوله وهذا التحقيق يندفع الخ) وجه الانتفاع ان المركبات النافعة لا تدل على المطابقة وعلى عدم المطابقة بالمعنى المذكور بل تدل على معلومة النسبة لكن لا يصح قول الشارح فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات النافعة سواء أريد بالكلام المركب التام أو أعم ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام وبالانشآت لانه ليس لنسبتها خارج يطابقها أولا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لادلالة الكلام الا على طلب النسبة ويندفع أيضا ان يضرب لنسبة خارجان حالي واستقبالي بل ثلاث خارجات ثالثها للماضي وربما يطابق أحدها دون الآخرين فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا ضرب لما خوارج ثلاثة على ان النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجا الا ما في هذا الزمان فتأمل (قوله وقد يقال ان معنى الاخبار عن الشيء على ما هو به أولا على ما هو به أي الاعلام بنسبة تامة) قال السيد السند قدس الله سره في شرح المفتاح الاخبار أي الكشف ولهذا عدى بمن فصدق المتكلم اخباره وكشفه عن الشيء الذي هو المسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من ثبوت المسند له أو انتفائه عنه وكذبه وكشفه وإخباره عن الشيء لا على ما هو به وحمل الشيء على النسبة أي الاخبار عنها على الوجه الذي هي ملتبسة به من الثبوت أو الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد مثلا لا أخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه وما زيفه كلام الشارح في شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله أي الاعلام بنسبة تامة وما ذكره من وجه

النسبة (قوله كما هو خيال بعض الاوهام) تعريض على الخيالي لكن لا اشعار في كلام الخيالي بالتوقف (قوله بعيد بحسب اللفظ) قد يقال وان كان بعيدا بحسب اللفظ لكنه قريب بحسب المعنى على ان المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد بثبوت القيام له مثلا أو بانتفائه عنه لا أخبرت عنه على ثبوت القيام له أو على انتفائه عنه كما قيل فتأمل (قوله أخبرت عن زيد) الظاهر ان الاخبار في هذا الاستعمال بمعنى الاثبات بالخبر لا بمعنى الكشف والاعلام اذ لا معنى لقولنا أعلمت بزيد والكلام في الاخبار بمعنى الاعلام لافي الاخبار بمعنى الاثبات بالخبر فندبر (قوله وما زيفه كلام الشارح) اعلم ان الشارح في شرحه لم يقطع بكون الشيء عبارة عن النسبة بل جوزوه وجوز كونه عبارة عن المسند اليه أيضا فانه قال توضيح المقام ان كل نسبة تعبرين أمرين فهمي في الواقع اما بالاثبات أو بالنفي فالأخبار عنها والاعلام بها ان كان على الوجه الذي هو به من الاثبات وانفي فصدق وان كان لا على ما هو به بان يكون في الواقع بالاثبات وانت نخب بالنفي أو بالعكس فكذب وقد يحمل الشيء عبارة عن المحكوم عليه بمعنى ان الاخبار عن الشيء على الوجه الذي هو متصف به صدق ولا على ما هو متصف به كذب انتهى واذا أمنت النظر في كلامه وجدته يشير الى انه لو حمل الشيء عبارة عن المحكوم عليه بحمل الاخبار على معنى الاثبات بالخبر لا على معنى الكشف والاعلام كما أو ما الى

(قوله قوله على نوعين الخ) هكذا وقع في بعض النسخ (ولي الدين)

(قوله بهونه ان النسبة مخبر عنها الخ) فيه ان وجه البعد انما هو ان النسبة التي هي مدلول الخبر لا تكون صلة للاخبار بان تقع مدخول كلمة عن لانها لا تكون مخبراً عنها ومسنداً اليها أصلاً والواقع عند تفصيل معنى الحكم كون النسبة مخبراً عنها ومسنداً اليها لا كونها صلة للاخبار فكيف بهون هذا ذلك (قوله لما انه لا يقع) أقول يمكن ان يقال أريد انه لا يقع سماعه من كثير دفعة كما يشعر به تعامله بقوله لما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من كثير (قوله احترازاً بالثبوت الخ) حمل الثابت على الدائم غير الزائل كما في قولهم العلم الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ولا حاجة اليه كما ستقف على ان الثبوت بذلك المعنى لا يتحقق الا عند موت المخبرين كلهم فلا يكون المتواتر متواتراً قبل موتهم ولا يكون (٧٥) موجياً للعلم الا بعد موتهم وذلك ظاهر

الفساد (قوله كذلك)
أى لا يتصور تواطؤهم
على الكذب (قوله
مع رجوع بعضهم) فيه ان
رجوع بعضهم لا يكون
الا اذا كان الخبر الاول
كاذباً وذلك ينافي كونهم غير
متصور التواطؤ على
الكذب كما سيجي منه
على ان الجاري على السنة
قوم لا يتصور تواطؤهم
على الكذب بوجب العلم
التواتري قبل الرجوع
واجتهال الرجوع لا يقدح
في ذلك والام يمكن شئ
من التواترات موجبالعلم
ثم ان ذلك العلم لا يزول
بعد الرجوع لما سيجي
من المصنف من ان العلم
التواتري على وجه التيقن
والثبات فالخبر المفروض

البعد بهونه ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم أي ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة وقوله فمن هنا يريد به أن من قصد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة اليبانية ولا الى حمل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقاً بين البيانين ورفقاً للخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي هو من أسباب العلم على ان اللام للمهد على نوعين (قوله سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي) لما انه لا يمكن أن يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فتع عدم وقوعه دفعة ودفعة بأن وجه التسمية مبني على غالب ما يقع مما لا يفتيك ثم يجبه انه لا موجب لوقوعه على التوالي فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد ودفعة بأن التسمية مبني على الغالب ولو اكنى بقوله على التعاقب لم يجبه شئ * في القاموس التواتر التابع أو مع فترات (قوله وهو الخبر الثابت على السنة قوم) كانه احتراز بالثبوت عن الخبر الجاري على السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على السنة * والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكور ولعله على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة (قوله لا يتصور تواطؤهم على الكذب) قد أفاد مصداق كونه تواتراً وهو كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب وفيه اشارة الى انه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به وهذا المصداق أحسن مما صرحوا به ومما ذكره الشارح لانه لا يجبه عليه ما يجبه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان دفعة ظاهراً لان الاستدلال بالآثر على المؤثر لا يوجب الدور وقد أشار الشارح الى أن المراد بالتصور التجويز دفعة لما يجبه من أنه لا حرج في التصور لانه يتعلق بكل شئ وكان وضع التصور موضع التجويز مبالغة في نفي التجويز حتى انه خرج عن سعة التصور الذي لا يخرج عنها شئ * وقد زاد في الطوابع قيدان أحدهما أن يكون الخبر عن محسوس وثانيهما أن لا يكون ذلك المحسوس ممتعاً ومما زائدان كيف والخبر عن المعقول لا يكون بحيث يتمتع تواطؤهم على الكذب ولذا لا يفيد التواتر في المعقول

بالنسبة الى السامعين قبل رجوع بعضهم متواتراً لا يجوز الاحتراز عنه وبالنسبة الى السامعين بعد الرجوع ليس جارياً على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب (قوله وهو كونهم قوما لا يتصور الخ) فيه ان كونهم قوما لا يتصور تواطؤهم على الكذب جزء من حقيقة التواتر كما نطق عليه التعريف المذكور فكيف يكون مصداقاً للتواتر ومصداق الشيء لا بد وان يكون خارجاً عن حقيقتنا والالكان لكل مصداقاً نعم قد يستدل بحقق الحد على تحقق المحدود كما اذا قلنا هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذلك فهو متواتر الا انه انما يفيد اذا كان محقق الحد بدسياً واما اذا كان محققه غير بدسني كما فيما نحن فيه فلا يفيد بل يحتاج الى مصداق آخر لذلك كأن يستدل هنا بوقوع العلم من غير شبهة ولعلمهم لذلك صرحوا بما صرحوا به أحسن مما ذكره لاحتياجه الى ما صرحوا به من غير عكس (قوله وقد أشار) أي بقوله أي لا يجوز العقل (كفوى)

(قوله ويرد على التعريف الخ) أقول المراد بعدم تصور التواطؤ على الكذب إنما هو تصويره بالنسبة إلى السامع فإن معنى قوله لا يتصور تواطؤهم الخ لا يتصور سماع ذلك الخبر تواطؤهم على الكذب فحذف الفاعل لدلالة المقام عليه واستند الفعل إلى المفعول ولا شك أن السامع في المادة المذكورة يتصور كذب خبره ويجوز كذبه فلا ورود ولا احتياج إلى التقييد على أنه يمكن أن يقال إن ذلك الخبر متواتر مفيد للعلم في حد ذاته لكن بالوصول إلى واحد من شرائط الإفادة كاستماع السامع (قوله ينافي كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب) فيه أن المراد بعدم التصور هنا إنما هو عدم التجويز بحسب العادة كما صرح به في شرح مختصر المتسهي فالمعنى أن يعد اتفاقهم مستحيلاً عادة كإقلاق الحجر ذهباً لا عقلاً كاحتياج النقيضين ثبوت الكاذب على السنتهم بطريق خرق العادة لا بنافي كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب بالمعنى المذكور والاشكال مبني على ذلك فلا يكون من قيل ما يتعجب منه (قوله ولو جاز خبر كاذب الخ) فيه أنه إن أريد الجواز مطلقاً فلا ملازمة لجواز أن يجوز بالجواز الغير المنافي لليقين كجواز نقاض العاديات كإقلاق الجبل ذهباً وإن أريد الجواز المنافي لليقين فلا يتم التقريب إذ السؤال والجواب المذكوران مبنيان على الجواز الغير المنافي لليقين كما أشرنا إليه (٧٦) فلا عجب في الجواب المذكور فضلاً عن أن يكون أعجب (قوله ولتوقف

العلم بخبرهم) أي بمضمون خبرهم وأثبت خبرهما ذكرناه بأن العلم بمضمون خبرهم لا يتوقف على معرفة صدقه بل يحصل اليقين بمجرد عدم تجويز الكذب بحسب العادة كما في العلوم المادية (قوله ما يصدق) أي ما يبين صدقه وتحققه ويكون دليلاً عليه (قوله أفاد المصنف بترك الاستدلال) فيه أن دأب المصنف في

وكذا الخبر عن المستع ورد على التعريف الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب إذا أخبر كل منهم رجلاً آخر ولا بد لإخراجه من تقييد الحد بالوصول منهم إلى واحد وما يوجب ما قيل من أنه يشكل بكاذب ثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب على السنة قوم ينافي كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب وأعجب منه ما أجيب به من أن المراد الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أفاد جريان الصادق على السنة اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصدق الشيء ما يصدقه وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر أن ذلك الوقوع يصير سبباً للتصديق بكونه متواتراً وقوله من غير شبهة تأكيده أن العلم لا يكون مع شبهة ولك أن تريد عدم الشبهة في أن العلم واقع به ولا يخفى أن المصداق ليس بمجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بأنه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بأن المراد مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الإخبار بلا شبهة (قوله وهو بالضرورة) يعني أنه أفاد المصنف بترك الاستدلال كونه ضرورياً ثم أن كون الخبر المتواتر أمراً موجباً للعلم الضروري كما يفيد بترك الاستدلال عليه

(غير)

هذا الكتاب الإقتصار على المسائل وترك الدلائل في جميع الأحوال

فكيف يفيد ترك الاستدلال في هذا المقال على ضرورة الحال والظاهر أن قول الشارح بالضرورة ضمنية من عند نفسه أخذاً من خارج لامن عبارة المصنف وسيشير المحشى إلى إمكان أخذه من قول المصنف موجب للعلم الضروري بصرفه عن مقتضاه فتأمل (قوله ثم أن كون الخبر المتواتر إلى قوله غير ضروري) أن حمل على إنكار ضرورة الأمر الأول يرد عليه أن إنكاره يبد ما استدلل عليه الشارح بقوله فإنا نجد من أفننا إلى آخره مكابرة ظاهرة وإن حمل على إنكار ضرورة الأمر الثاني كما هو الظاهر من سياق كلامه يأتي عنه قوله كما يفيد ترك الاستدلال عليه فإن كون ذلك العلم ضرورياً يفيد تصريح المصنف بقوله للعلم الضروري لا ترك الاستدلال عليه ثم أن قوله وما سيذكره الشارح الخ على التقدير الأول كلام مستقل إشارة إلى منع ذلك المذكور غير مرتبط بما قبله وعلى التقدير الثاني مرتبط بما قبله وجواب عن سؤال مقدر يرد على قوله غير ضروري بأن يقال قد استدلل الشارح على ضرورة الأمر الثاني بما سيذكره فكيف ينكر ذلك وحاصل الجواب أن ذلك الاستدلال ضعيف يرد على بعض مقدماته منع تقدير (قوله موجباً للعلم الضروري) قوله الضروري لعله سهو من قلم الناسخ والصواب بالضرورة على أن يكون متعلقاً بموجياً كما يظهر بالتأمل في كلامه (كفوى)

(قوله ولا يذهب الخ) هكذا في بعض النسخ ويمكن ان يحجب عنه بان ما ذكر في سورة الدليل تنبيه على البدئية أو اثبات للحكم بالبدئية لا استدلال على البدئية حتى تقع المناقاة (ولي الدين)

(قوله غير ضروري لانه تكبر الرسول) فيه انه فرق بين توقف العلم على الدليل وبين وجود مقدمات لو ثبتت أدت الى العلم والاستدلال هو الاول دون الثاني وما نحن فيه من قيل الثاني دون الاول فانه اذا سمع بحصول العلم بمجرد ذلك الخبر عادة كما مر فيها سبق فلا يلزم ان يكون غير ضروري قال شارح المختصر العلم بصدق مضمون الخبر المتواتر ضروري بحصول بالمادة لا بالمقدمات فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة في كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه منقسم بمساويين وكل منقسم بمساويين زوج واذا قلت الكل أعظم من الجزء فلك ان تقول لان الكل فيه جزء آخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو أعظم انتهى وأما خبر الرسول فاعلمه لكونه خبر واحد لا يحصل بمجرد عادة العلم بمضمونه بل يحتاج الى ترتيب مقدمات بان يقال انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع كما سيجي من الشارح (قوله تكبر الرسول بالاستدلال) فيه انه سيجي منه ان الظاهر ان خبر الرسول ليس باستدلالي بل من قيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قوله بان هذا (٧٧) خبر قوم الى آخره) فيه ان هذه

مقدمة تتوقف على العلم بحصول العلم من ذلك الخبر كما اعترف بذلك حيث قال وقوع العلم بصير سبباً للتصديق بكونه متواتراً فكيف يستدل بها على ان الخبر المتواتر موجب للعلم بل يجب ان يقال بان الخبر المتواتر صادق قطعاً واذا كان صادقاً قطعاً فيفيد العلم بمضمونه قطعاً على قياس ما ذكره الشارح في خبر

غير ضروري لانه تكبر الرسول بالاستدلال بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وما سيذكر الشارح انه لو لم يكن ضرورياً لم يحصل لصبي لا يهتدي لطريق الكسب ضعيف لان حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك ممنوع ولا يذهب عليك ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضروري وبين استدلاله على ان العلم الحاصل به ضروري تنافياً * والملوك الخالية بمعنى الملوك الماضية على ما في الصحاح والبلدان النائية مع كونه أقرب الى الازمنة لكن عطفه عليه في غاية البعد ومجرد تحديد نظر وكيف لا يكفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الازمنة الماضية كما انه يكفي العلم بالملوك في البلدان النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين على انه يلزم استعمال أداة الظرف في المعنيين في اطلاق واحد لان كلمة في مشتركة بين ظرفي الزمان وظرفية المكان فلا تستعمل في اطلاق واحد فيها فلا يقال نمت في الليل والبيت * فان قلت ما فائدة قوله في الازمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وهل مضيه الا في الازمنة الماضية قلت كانه أراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الازمنة الماضية ولك ان تريد بقوله في الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعني بأنهم كانوا في الزمان الفلاني وكذا بقوله في البلدان النائية فتكون

الرسول (قوله بان هذا خبر قوم الى قوله فهو صادق) لا يدل على مدعاه بل انما يدل على ان صدق الخبر المتواتر ليس بضروري ولا يدل على ان كونه موجباً للعلم أو كون العلم الحاصل منه غير ضروري والمطلوب أحدهما فالواجب ان يقول وكل ما هذا شأنه فهو موجب للعلم أو كل ما هذا شأنه فوجبه ضروري فتأمل ثم الجواب عما ذكره هو ان حصول العلم بكونه موجباً للعلم وان كان عند حصول تلك المقدماتين الا انه لم يتوقف على ترتيبهما والاستغال منهما اليه بل اذا سمع (١) منهم الخبر ولو على الاجمال حصل العلم بمضمون الخبر كافي القضايا الفطرية القياس على ما هو المشهور (قوله وبين استدلاله على ان الى آخره) فيه ان القول المذكور من الشارح استدلال على ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري لاعلى افادته العلم ولا على حصول العلم ودعوى الضرورة في الاخيرين لافي الاول كما لا يخفى وبالجملة الاستدلال انما هو ضرورة الضروري لاعلى الضروري نفسه وبينهما فرق (قوله تنافياً) وذلك لان الاول كما يدل على ان ضرورة العلم الحاصل به ضرورة والثاني على انها استدلالية ولا يخفى انها متنافيان ويمكن دفع الثاني بما سيجي منه ان العبارة الاولى مصروفة عن مقتضاها الى ان المقصود اضطرار العلم ضروري واما كون ذلك العلم ضرورياً فاستدلالي وقيل يمكن دفعه بأن ما ذكر في صورة الدليل تنبيه على البداهة أو اثبات للحكم بالبداهة لا استدلال على البدئية حتى تقع المناقاة

(١) كما سيجعل نفسه خبر الرسول من هذا القليل فتأمل (منه)

(قوله بعض بعد العطف) وذلك البعض هو كفاية أحد القيد في التمثيل وعدم الاحتياج الى كليهما (قوله على ان مبارته السابقة) وهي قوله بالضرورة موجب للعلم الضروري (قوله ان ايجابه للعلم) بدون التوصيف بالضروري (قوله وأما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي) ولذا اختلفوا فيه بأنه ضروري أو نظري فالجمهور على انه ضروري وقال السكعي وأبو الحسين البصري انه نظري ومال الغزالي الى انه قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدي * دليل الجمهور انه لو كان نظريا لاقتصر الى توسط المقدمتين واللازم منتف لا نال لعل قطعا علما بما ذكر من المتواترات مع انتفاء ذلك وأيضا لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه كغيره من النظريات واللازم منتف ضرورة واحتيج أبو الحسين بأنه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم باطل لان العلم لا يحصل الا بعد العلم بان الخبر عنه محسوس فلا يشتبه وان الخبرين جماعة لاداعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقا والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك والمنكرون عن آخرهم قالوا لو كان ضروريا لعل بالضرورة انه ضروري كغيره من الضروريات واللازم منتف والجواب المارضة * والحل اما بأن يقال انه لو كان نظريا لعل كونه نظريا بالضرورة كغيره من النظريات واما بأن كون العلم ضروريا ونظريا صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضروريا أو نظريا كذا في مختصر المنتهى وشرحه (قوله بالاخبار) بفتح الهذلة أو كسرهما أي المتواترة أو المتواتر كذا قال (البردعي) (قوله في اعتقاد القتل) أي في اعتقاده بالمشاهدة له بان يكونوا مع اليهود عند مباشرة القتل يعني انه يصح السؤال بخبر النصارى (٧٨) وبخبر اليهود فأشار هنا الى الاول وفي التلويح الى الثاني وقد يقال

الاشتراك في الاعتقاد لا يفيد في المقام بل لابد من اشتراك في الاخبار وذلك ممنوع لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود ويمكن ان يقال اراد هو الاشتراك في الاعتقاد	أمثلة العلم في المتواتر متكررة على حسب القبول وبه يتدفع بعض بعد العطف على الاقرب (قوله فهنا أمران) يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجبا للعلم الضروري ضروري الى ان المقصود ان ايجابه للعلم ضروريا وأما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي (قوله وانه ليس الا بالاخبار) عطف على العلم فهو في حيز الوجدان (قوله وأما خبر النصارى) لا يعني ما في التلويح وأما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل اضافة الخبر الى النصارى اضافة الى المفعول مع اياه عطف اليهود سميج جدا والمراد بخبر اليهود بتأييد دين موسى خبرهم بأنه قال موسى عليه السلام بتأييد دينه على ما في خلاصة الطيبي والا فتأييد دين موسى ليس حسيما حتى يجري
---	--

والاخبار الا انه اكتفى بالاول لدلالة المقام على ما هو المراد وصرح باشتراكهم في الاخبار في الكشف (فيه) الكبير حيث قال وكذلك إخبار النصارى بقتله عليه السلام لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم وهم يوحنا وبوقنا وهنري ومارقش قال البيضاوي في تفسيره روي ان رهطاً من اليهود سبوا عيسى عليه السلام وأمه فدعا عليهم عيسى عليه السلام فحسبهم الله تعالى قردة وخنازير فاجتمعت اليهود على قتله عليه السلام فاخبره الله تعالى بأنه يرفعه الى السماء فقال لاصحابه أيسم يرضى ان يلقي عليه شبي فبقتل ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل منهم فأتى الله تعالى عليه شبه فقتل وصلب وقيل كان رجلا بناقته فخرج ليدن الله تعالى عليه شبه فأخذ وصلب وقيل دخل طيطانوس اليهودي بيتاً كان هو فيه فلم يجده وأتى الله تعالى عليه شبه فلما خرج ظن انه عيسى عليه السلام فأخذ وصلب وأمثال ذلك من الخوارق التي لا تستبعد في زمان النبوة انتهى وقال الفقيه أبو الليث في تفسيره لما اجتمع اليهود على قتله عليه السلام هرب منهم ودخل في بيت فأمر ملك اليهود رجلا يقال له يهوذا أو طيطانوس فجاء جبريل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجده فأتى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فلما خرج ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصابوه انتهى (شيخزاده) وقيل وقال مقاتل ان اليهود وكلوا ببني عيسى عليه السلام رجلا يكون رقيقاً عليه يدور معه حيثما دار فصعد عيسى عليه السلام الجبل (١) فجاء الملك فأخذ بضبعه ورفعه الى السماء وأتى الله تعالى على الرقيب شبه عيسى عليه السلام فلما رآه اليهود ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه وكان يقول لهم انا لست بميسى أنا فلان بن فلان فلم يصدقوه وقتلوه (كفو)

(١) أي طور زينا تجاه المسجد الأقصى كابي قيس تجاه البيت الشريف (منه)

(قوله لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله) واعلم ان عدد المخبرين بقتله عليه السلام من النصاري في الطبقة الاولى اربعة كما قد عرفت على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبّه لهم وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس التام ومن اليهود تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ففعلوا ما فعلوا كما قيل على انهم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه قد قتل وصلب وبعضهم انه آله لا يصح قتله وبعضهم قال ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسى وقال بعضهم انه رفع الى السماء وبعضهم ان الوجه وجهه عيسى والبدن بدن صاحبنا كما في الكشف وربما يقال ان خبر النصاري واليهود وقع في معارضة الفاطم وشروط التواتر ان لا يعارضه قاطع لعدم شرط التواتر في خبرهم بين لا ستره ليه كما قال (الكشلي) (قوله على انه شاع الكذب فيما بينهم) فهم ليسوا قوما لا يجوز العقل توطأهم على الكذب وان كانوا أكثر (قوله الى ان ضيعوا كتاب الله) وهو أكبر الكذب واشنع جدا (قوله هذا الايراد مصادم للبديهي) قال (البحر آبادي) يمكن صرفه الى ابطال البداة فتأمل ثم انه لا وجه لتخصيص هذا الكلام بهذا المقام فانه يجري في الايراد المشار اليه بقوله واما خبر النصاري ايضا وذلك لان كلا منهما معارضة على دعوي ان كل متواتر واجب العلم وتلك الدعوى بديهة كما مر فيما سبق لحاصل الاول ان خبر النصاري متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث (٧٩) بمكس صفراء الشخصية الى

الجزئية ان بعض المتواتر ليس بموجب العلم وهذا نقبض تلك الدعوى الكلية وحاصل الثاني ان كل متواتر حاصل من ضم مفيد الظن الى مفيد الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم ينتج انه لا شيء من المتواتر بموجب العلم وهذا أخس من السالبة الجزئية التي هي نقبض المدعي أو مستزمنة له (قوله

فيه التواتر (قوله فتواتره ممنوع) لانه وان كثرت الخبرون وزمان لكن لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله والسامعين للتأيد على انه شاع الكذب فيما بينهم الى ان ضيعوا كتاب الله بالتحريف (قوله فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين) هذا الايراد مصادم للبديهي فيطل لكن الاولى ان لا يكتفي في دفعه بذلك بل يشتغل بحله لتزاح الشبهة عن القاصر ويجمع قابله برد اليقين من غير شائبة وساور لوهم الظاهر فلذا أوردناه ودفعناه فقول حصل الايراد تكذيب قضاء الضرورة بإجابه العلم أولا بانتفاء المقضى وثانياً بوجود المانع وحله طرق منها أن يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو أريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين لجواز أن ينتهي اجتماع أفراد الجزم الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع المجدوع * ومنها منع ان لا يفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز أن يفيد خبر كل واحد أو بعضهم اليقين بان يكونوا أنبياء أو بعضهم * نعم يلزم أن لا يوجد المتواتر من غير أن يكون رسول لجواز ان يفيد الجزم) قد يقال هذا المنع بهذا السند لا يضر القائل اذ له ان يقول خبر كل واحد لا يفيد الا الظن أو الجزم الغير الثابت وضم الظن الى الظن أو الجزم الغير الثابت لا يفيد اليقين فالتعويل انما هو على منع عدم افادة ضم اليقين كما سيجي (قوله أن خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم الخ) قال (القرظيني) معنى قوله خبر كل واحد لا يفيد الا الظن انه لا يحصل بخبر كل واحد أثر متجدد بحيث يخرج عن مرتبة الظن الى مرتبة اليقين سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن أو لم يحصل على قياس خواتم منتقشة بنقش واحد فانك اذا ضربت واحداً منها على الشمع مثلاً انتقش بذلك ولا ينتقش بعد ذلك بنقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الاخر وربما يقال معناه ان خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقديم على الآخر يفيد الظن فعلى كلا التقديرين لا يرد عليه ما ذكرنا أيضاً ولا يخفى ان الظنون يقع بينها تفاوت بالوعة والضعف فيجوز ان يفيد الثاني ظناً قوياً من الاول وهكذا فحينئذ لا يلزم تحصيل الحاصل وكذا الامر في افادة الجزم (قوله بل المفيد حين الاجتماع) وللقائل ان يقول المجموع نفس الآحاد وكل واحد من الآحاد لا يفيد وضم غير المفيد الى غير المفيد لا يوجب اليقين فلا بد من الالتجاء الى جواب الشارح (قوله بان يكونوا أنبياء) لا يخفى ان الكلام في تواتر غير الانبياء وايراد القائل مبنى على ذلك فهذا النم

ليس بواقع في محزه على ان مدعاه هو السلب الجزئي لمعارضة الايجاب الكلي كما عرفت فله ان يقول خبر كل واحد من آحاد الخبرين قد لا يفيد الا الظن فحاصل كلامه ان بعض المتواتر حاصل من ضم مفيد الظن الى مفيد الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب العلم ينتج ان بعض المتواتر ليس بموجب العلم وهذا قبض الموجبة الكلية فتم المارغة (قوله ومنها منع ان لا يكون الخ) فيه انه يجوز ان يكون قول القائل وضم الظن الى الظن الخ جواباً عن سؤال مقدر لا مقدمة من مقدمات دليله فيجئنا لا يتوجه عليه هذا المنع بل يفيد قوة جداً (قوله وليس كذلك لانه نفس الاحاد) فيه انه لا قطع ولا نص في ان المفيد لليقين نفس الاحاد أو نفس كل واحد بل الامر دائر بينهما فيجوز ان يكون كلام القائل مبني على الاول وان يكون الكلام على الثاني متروكا حالة على المقابلة فلا يرد عليه ما ذكره (قوله جواز كذب كل واحد الخ) أي بدلا لا معا لا بدلابناه على ان المتواتر نفس الاحاد لا نفس كل واحد فافهم (قوله بل واحد) أي لا على التمين (قوله من ذلك) أي من الكذب يعني ان واحداً منها مانع عن الاجتماع من الكذب فان المفروض انه لا يتصور تواطؤهم على الكذب وإذا كان كذلك يجب ان يكون بعض منها صادقا لا يجوز كذبه فكيف يجوز كذب كل واحد منها وفيه انه يلزم حينئذ ان يكون المفيد للعلم هو ذلك الواحد وذلك باطل بالاتفاق فلا يصح ان يكون واحد منها مانعا عن الاجتماع من الكذب بل يجوز كذب كل واحد منها والعم عقيب تلك الاخبار انما هو (٨٠) بخلق الله تعالى عندنا كما في المواضع (قوله ولا مكان) عطف على

ومنها منع أن لا يكون مع الجميع الاظم الظن مع الظن وانما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس الاحاد فليفتد الاحاد مالا يفيد كل واحد وكذلك قوله وايضا جواز كذب كل واحد بموجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من الخبرين أو كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها بمنع الاجتماع من ذلك ولا مكان حصول الجزم الغير الثابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك والجواز كون بعضهم أو المجموع أتياء ومنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الاحاد ولفظ بين كل واحد ومجموع الاحاد ولا يذهب عليك ان هذا اليراد كما قدح في افادة الخبر المتواتر اليقين قدح في تحقيق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب ولا علينا ان اشتمل

قوله بل واحد منها بحسب المعنى (قوله يفيد الاجتماع) أي اجتماع الجزمات (قوله بذلك) أي بصدق كل منها (قوله أو المجموع) قد عرفت ما فيه (قوله وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد) هذا ينافي ما سبق منه من ان

خبر كل واحد لا يفيد الظن والالزم تفصيل الحاصل فتأمل واعلم ان المتعدد قد يؤخذ مجملا بان يلاحظ (جواب) آحاده على سبيل الاجمال واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا المجموع وقد يؤخذ مفصلا بان يلاحظ آحاده على وجه التفصيل مما لا بدلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا وذلك ولا فرق بين هذين المأخوذين الا في الملاحظة والاعتبار دون الاحكام والآثار وقد يؤخذ مفصلا ايضا لكن لا معا بل بدلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا أو ذلك أو ذلك وقد يكون بين هذا وبين الاولين اختلاف في الحكم والاثار فان القوم مثلا بالاعتبارين الاولين لا يسمهم دار ضيق وبالاختبار الثالث يسمهم وقد يبرعن الاخيرين بكل واحد لكن يكون معناه على الاول كل واحد معا وعلى الثاني كل واحد بدلا لا معا فقد يقع الاشتباه بين هذين المعنيين فيحكم على أحدهما بحكم الآخر ويوضع أحدهما موضع الآخر ولعل من هذا القبيل قول الحنفى فليفتد الاحاد مالا يفيد كل واحد بعد قوله وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس الاحاد فان الظاهر انه أراد بنفس كل واحد كل واحد مالا بدلا واراد بكل واحد كل واحد بدلا لا معا والمقام مقام كل واحد مالا بدلا كما يظهر بالتأمل ثم انه اراد بنفس الاحاد المجموع المأخوذ مجملا ولفظ بين نفس كل واحد بالمعنى الذي اراده به بلزوم ضم الظن مع الظن في الثاني وبعد لزومه في الاول وقد عرفت انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار والملاحظة وذلك لا يوجب الفرق بلزوم الضم وبعد لزومه بل على كلا الاعتبارين فيه ضم الظن مع الظن حيث كان الاحاد مجتمعة في نفس الامر في كليهما فتأمل (قوله ولفظ بين كل واحد الخ) وقد عرفت ما فيه ايضا (كفى)

قوله وذكر في المواقف الخ) الظاهر ان الغرض من ايراد هذا هنا التعريض على الشارح حيث عد البراهمة مطلقاً من منكري التواتر والحال ان المنكر بعض منهم (قوله لعدم دلالة المعجزة الخ) واما الطائفة الاولى منهم فانكروا البعثة لاستحالتها لذاتها والثانية لعدم خلوها عن التكليف وهو ممتنع والثالثة لكفاية العقل والرابعة لامتناع المعجزة والخامسة لعدم دلالة المعجزة مطلقاً والسابعة منعوا وقوع البعثة وتفصيل مذهبهم ودفع شبههم مذكور في المواقف وشرحه (قوله ولذا قال انتم اعلم الخ) في دلالاته على تخصيص الخبر هنا بالامر الديني نظر اذ الاعلية امر وكون الخبر سبباً للعلم امر آخر لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر (قوله وخالفه ذو الدين) عطف على قوله قال أي ولذا أيضاً خالف الرسول عليه الصلاة والسلام ذو الدين روي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صلى إحدى المائتين في الحضر وسلم في ركعتين فقام ذو الدين وقال (٨١) أقصرت الصلاة أم نبيت يارسول الله فقال

عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال ذو الدين بعض ذلك قد كان فاقبل النبي عليه الصلاة والسلام على القوم وفيهم أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما فقال أحق ما يقول ذو الدين فقالا نعم فقام عليه الصلاة والسلام وأنتم الصلاة نعم سجد سجدتين للسجود في الاطول وفيه إشكال وهو انه كيف صدر عن معدن الصدق مالم يطابق حتى قيل مراده عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن في اعتقادي فيكون صادقاً ولا يخفى انه يتجه

جواب الشارح على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام (قوله كقوة الجبل المؤلف من الشمرات) سند للمنع أو قرض اجمالي بعد التفصيل (قوله كالحنية) أي المنسوبة الى سومات هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف وفي القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله بعثة الرسل وذكر في المواقف لمنكري البعثة سبع طوائف السادسة منهم من أنكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائبين لانها لا يمكن الا بالعلم بها بالتواتر وانه لا يفيد العلم أصلاً بل الظن وانه لا يجدي في المسائل الثبوتية والجواب بالتفاوت في الالف والعادة ما ذكره في الطوائف وقال الاصفهاني الاولى في الجواب بالتفاوت في تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الثاني ظاهر أسوى الشارح بينهما وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن أن يكون بالوضوح والحقا وهو الذي ذكره الاصفهاني يمكن أن يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشارح بهما والتفاوت في الالف يمكن أن يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الالف (قوله والثاني خبر الرسول الخ) أي الخبر في الامر الديني ولذا قال عليه الصلاة والسلام انتم اعلم بأمر دنياكم وخالفه ذو الدين حيث قال في جواب قول ذي الدين أقصرت الصلاة أم نبيت كل ذلك لم يكن قائلاً بعض ذلك قد كان وصدقه صلى الله تعالى عليه وسلم وأصلح صلته وأدى مآثره منها سهواً وفي قول الشارح فيها بعد كان صادقاً فيها أتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد (قوله المؤيد أي الثابت رسالته) اشارة الى أن المعجزة دليل النبوة لازمة على الدليل كما يقتضيه التأييد وقوله المؤيد اما اسم فاعل أو مفعول ولا ان يحمل المؤيد اسم مفعول صفة لا خبر احترازاً عن الخبر لافي امر الدين فانه غير مؤيد بالمعجزة وجعله صفة للرسول كما جعله الشارح يخرج به عن كونه مفيداً وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان لانه المقصود بالبيان أو الرسول مختص في لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاق لغوي

(م - ١١ حواشي العقائد ثاني) (عصام) انه كيف يظن به عليه الصلاة والسلام الاعتقاد الغير المطابق

فلا بد ان ياتزم انه لا بعد في وقوع الاعتقاد الغير المطابق أو القول الغير المطابق فيها ليس هو من الامور الدينية ولا يبعد ان يقال النيان ليس منه عليه الصلاة والسلام بل انشاء ربه ولذا امرنا بان لا نقول نبيت بل نبيت على صيغة المجهول من التفعيل انتهى (قوله كل ذلك) مفعول قال (قوله قائلاً) حال من ذو الدين (قوله اشارة) يعني انه تفسير لحاصل المعنى وفيه هذه الاشارة (قوله لازمة على الدليل) وحيث يكون التعبير بالتأييد مبالغة في وضوح رسالته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون المعجزة الدالة عليها مؤيدة لها كما سبق منه في خطبة الكتاب (قوله كما يقتضيه) متعلق بالنبي أي كما يقتضي كون المعجزة زائدة على الدليل ظاهر لفظ التأييد (قوله اما اسم فاعل) أي الناصر لدعواه بالمعجزة (قوله أو مفعول) أي المتصور في دعواه بها وحاصله الثابت رسالته بالمعجزة (كفوى)

(قوله ولذلك شبه الخ) يريد به ما اشتهر بين الناس أنه عليه الصلاة والسلام قال (علماء أمي كأنبياء بني اسرائيل) لكن قال الامام السيوطي في الدر المنثور انه باطل لا أصل له وقال الامام الديلمي في التمييز قال الترمذي والرزكشي وابن حجر لا أصل له قال الامام السخاوي زاد بعضهم ولا يعرف في كتاب معتبر (قوله ومنهم من أجاب الخ) ومنهم المحشي الحلي (قوله وأجيب الخ) الجيب المحشي الحلي (ولي الدين)

(قوله لانه اعم) أي لان الانسان اعم من مفهوم الرسول يعني ان الانسان وان كان نوعاً حقيقياً في نفسه الا انه جنس لمفهوم الرسول لانوع له لانه اعم والاعم لا يكون نوعاً (٨٢) للاخص وذلك ظاهر وقولهم النوع يحد ولا يحد به مضاه انه لا يحد به

والانسان جنس لمفهوم الرسول وان كان نوعاً حقيقياً لانه اعم مما اعتبر في المفهوم فظن انه تعريف بالنوع ظن سوء يفضي الى تخصيص الحكم بان النوع غير كاسب مما سوى الماهيات الحقيقية وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي متساويين لينحصر الخبر الصادق في القسمين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في القسمين لان نينا رسول على ان تفسير أسباب العلم للمخلق بأسبابه للملك والجن والانس يأتي عن هذا التخصيص لكن في تفسير القاضي ان الرسول من بعثه الله بشريعة جديدة يدعو الناس اليها والنبي بعده ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كانبيا بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماء أمته بهم فأنبي اعم من الرسول ويدل عليه انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الانبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً فقبل فكلم الرسل منهم قال ثلثائة وثلاثة عشر جماعة فقيل ان الرسول من جمع الى المعجزة كتاباً منزلاً عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام هذا كلامه وأورد على اشتراط الشريعة الجديدة بأن اسماعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضي وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثة أضاف الكتب الا واحداً فان الكتب مائة وأربعة ويرد على التمييز بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما للاحكام وأخرج الزبور عنه ويمكن أن يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بأنه يحتمل شركة رسل في كتاب ألا ترى ان هارون كان شريكاً لموسى في رسالته ولها كتاب واحد ومنهم من أجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه الصلاة والسلام على التفسير بمن له شرع مجدد بمثل ذلك بأن يقال يحتمل أن تكون شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام شريعة له بطريق وحي مجدد اليه وأورد على تعريف الرسول والنبي على ما عرّفه الشارح به خروج من بدعوا الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى منه التبليغ وأجيب بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير متمتع أقول يمكن جعل ما ذكره الشارح تعريفاً للرسول

نفسه لا انه لا يحد به شيء أصلاً قوله على ان تفسير أسباب العلم الخ) يعني ان تعميم المخلق هناك للطوائف الثلاث يأتي عن تخصيص كون المحصر بالنسبة الى هذه الامة هنا وفيه ان ذلك التعميم لا يأتي عن هذا التخصيص وانما يأتي عنه تعميم الانس من هذه الامة وذلك ليس بقطعي بل يجوز ان يراد بالانس هناك أيضاً هذه الامة على ان التعميم هناك انما يأتي عن التخصيص هنا لو وجب التعليل بين الكلامين في التعميم والتخصيص ولا يخفى انه ليس بواجب (قوله لكن في تفسير القاضي) في سورة الحج عند قوله تعالى

(وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية (قوله بانه يحتمل شركة رسل) (يعني)

في كتاب) قيل فيه انه يلزم حيث ان يكون كثير من الانبياء رسولا فان انبياء بني اسرائيل كانوا شركاء في التوراة والزبور مع ان عددهم أكثر من عدد الرسل انتهى (قوله يحتمل أن تكون شريعة ابراهيم) فيه أن تجدد الوحي لا يستلزم تجدد الشريعة والكلام في الثاني لافي الاول (قوله وأجيب بان التبليغ الخ) ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بتعميم التبليغ للحقيقي والحكمي وحمله على ما يسم التقرير وبتخصيص التعريف بما هو الاعم الاغلب وتقدير المعطوف أي لتبليغ الاحكام أو تقريرها فتأمل (كفوي)

(قوله وفي صحة الخ) وذلك لان اسماء الله تعالى توقيفية عند الجمهور فيتوقف الاطلاق على وروده من الشارع لكن عند بعض يصح الاطلاق وان لم يرد منه اذا لم يشعر بالقص كما تقدم منا التفصيل (قوله وقد يجاب الخ) الجيب هو الخش الحثالي وكذا المورد بعده (ولي الدين)

(قوله لجرد تبليغ الاحكام) يرد عليه ان اسماعيل صلوات الله على نبينا وعليه من الرسل وليس مبعوثا لجرد تبليغ الاحكام بل لتقرير شرع آية ابراهيم عليه السلام كما صرح به البيضاوي عند قوله تعالى وكان رسولا نبيا قائل (قوله ولا يمكن) أي من يعارضه (قوله من ذلك) أي من وضع يديه على رأسه (قوله الاولى أن يقول أريد به الخ) يعني ان الظاهر ان قوله قصد مبنى للمفعول وفاعله المحذوف هو الله تعالى والمعنى قصد الله به اظهار صدق من ادعى فيلزم اطلاق القصد على ارادته تعالى وهو محل تأمل اذ لم يسمع اطلاقه عليها وعجيبه بمعنى الصفة الازلية القائمة بذاته تعالى وانما قال الاولى لانه يجوز (١) أن يكون الفاعل المحذوف من ادعى الرسالة أي قصد به من ادعى الرسالة (٨٣) اظهار صدقه في دعواه وأيضاً يجوز أن يكون قصد مبنياً

للفاعل وفاعله قوله من ادعى الرسالة فاعني قصد به من ادعى الرسالة اظهار صدق في دعواه (قوله والالكان فعله معللا بالفرض) أي والتالي منتف عند الاشتمالية فلا يطابق التعريف مذهبهم وفيه انه يجوز أن يكون التعريف المذكور للماتريدي القائلين (٢) بان أفضاله تعالى معللة كما ذكره الشارح في تهذيبه وشيد أركانه هناك (قوله دلالة) الظاهر قصد دلالة ولم ترك القصد من قلم الناسخ

بالمعنى الاخص بان يقال الرسول انسان بشبه الله تعالى الى الخالق لجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بحث لتقرير شرع من قبله لم يبحث لجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه الي من لم يباينه وتقريره بان باينه (قوله والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة أعني فعل خارق للعادة أو ما ينوب منا به من الترك بقوله أمر فوضع الأمر للإشمال للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منا به فان تعجز الغير كما يكون باقتدار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يعارضه لان يأتي بمقدور كأن يقول المدعى معجزتي اني أضاع يدي على رأسي ولا يتمكن من ذلك وقوله خارق للعادة احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه أمر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس بخارق للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاولى أن يقول أريد به لان المريد هو الله تعالى * وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تأمل وأورد عليه انه ليس مراد الله بالأمر الخارق للعادة اظهار الصدق والالكان فعله معللا بالفرض وأجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالة على الصدق فالتصديق هنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى ان الملائم حينئذ أن يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما أريد اظهاره لا الاظهار الا انه أدرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندفع ان كرامات الولي عدت معجزة نبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد أراد الله تعالى به صدقه * وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه

(قوله فالتصديق هنا الخ) فيه وقوع فيها حرب منه فان الدال الذي هو المعجزة فعل الله تعالى والمدلول الذي هو الصدق فائدته المترتبة عليه فقصد به يستلزم كون فعله معللا بالفرض (قوله قصد اظهار) فيه وقوع فيها حرب منه واعتراف بما نقاه (قوله لا قصد تحصيل) اذ الصدق حاصل في نفسه فلا يمكن قصد تحصيله والالكان قصدا لتحصيل الحاصل (قوله لانه يدل على صدقه) لتعليل للاندفاع وفيه ان مجرد الدلالة على صدقه غير كاف بل لابد من قصد الدلالة عليه وذلك محل بحث (كفوي)

(١) قوله لانه يجوز أن يكون الفاعل قال محمد شريف هذا هو الظاهر المتبادر فان عبارة القصد مما لم يسمع في حقه تعالى وأيضاً لا يعلم حاله في الامور الجزئية حتي يحكم انه مراده أو غير مراده انتهى وقد قال الكنتلي المرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعي للمشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على ماسر نظيره فيندفع الاشتباه منه

(٢) وأما تعريفها عند الاشتمالية فهو انها أمر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة منه

(قوله مما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله والنظر الخ) تفصيل كون النظر له ثلاثة معان في حاشية شرح المطالع للسيد
قدس الله سره (ولى الدين)

(قوله واورد سحر المتنبى) بانه يدخل في تعريف المعجزة مع انه ليس بمعجزة وحاصل جوابه بقوله لان الله الخ ان سحر المتنبى
ليس بمتحقق ومادة النقض لابد أن تكون من المتحققات وأجاب المحشي الخيالي عن هذا اليراد بان اظهار الشيء فرع وجوده
ولا وجود لصدق المتنبى فلا يصدق على سحره انه قصد به اظهار صدقه فلا يدخل في التعريف بقى انه لابد من قيد الظهور على
يد المدعي ليحترز عن أن يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه كافي شرح المقاصد ويمكن أن يقال اعتبار
قيد الحينية مفعول عن ذلك القيد أي من حيث انه قصد به اظهار صدقه فلا يدخل في التعريف (قوله فيستحيل أن يخلق) هذا
انما يفرع على ما قبله ان لو وجب عند خلق السحر أن يريد تصديق الساحر المتنبى وذلك محل بحث (قوله لانه لا يندفع به الخ)
فيه ان أريد انه لا يندفع به الالتباس بحسب الظاهر فهو ليس بمحذور على أنه مشترك بينه وبين الجواب الذي ذكره كالايجزي
وان أريد انه لا يندفع به الالتباس بحسب الحقيقة فهو ممنوع بل الترتيب على الاسباب قارن بينهما قال في شرح المقاصد السحر اظهار
أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يفرق
المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب (٨٤) اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة أو الامكنة والشروط

وأورد سحر المتنبى ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى
تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب
وهذا الجواب أولى مما قيل ان السحر ليس خارقا للعادة بل من قبيل ترنّب الآثار على أسباب
كلما باشرها أحد ترتب عليها ان يخلق الله تعالى أيها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر
بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفتوا اليه لا لانهم لم ينتبهوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد
احتراز بقوله من ادعى النبوة عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ما ظهرت
قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء اليه فكأنها بناء بيت اثبات النبوة (قوله أي
النظر في الدليل) الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف
من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل والنظر اما بمعنى الحركتين أو الترتيب اللازم
للحركة الثابتة أو الملاحظة اللازمة للحركتين وأدرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص

وبانه قد تصدى لما رضته
ويبذل الجهد في الاتيان بمثله
وبان صاحبه ربما يتعلق
بالفسق ويتصف بالرحس
في الظاهر والباطن
والخزي في الدنيا والآخرة
الى غير ذلك من وجوه
المفارقة انتهى (قوله عن
خارق للعادة يظهر قبل
دعوى النبوة) اذ لا يصح
ارادة اظهار صدق الدعوى

(أو)

بما وجد قبلها وفي نسبة الاحتراز عنه

الى قوله من ادعى النبوة نظر فانه انما يحتراز عنه بمجموع قوله قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة (قوله وهي ما ظهرت قبل
وجود الانبياء) كالطور الذي كان ينقلب في آباء نبينا عليه الصلاة والسلام الى أن ولد وكولادته محتونا مسرورا واضعا إحدى
يديه على عينيه والاخرى على سواتيه كافي شرح المقاصد (قوله لقرب زمان وجودهم) أو بعد وجودهم قبل دعوى النبوة
فان بعض الارهاصات قد كان بعد وجودهم تكاتم النبوة بين كتنى رسولنا عليه السلام وطول قامة عند الطويل ووساطته عند
الوسط ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدمه كافي شرح المقاصد (قوله والنظر اما بمعنى الحركتين الخ) واعلم انا اذا أردنا
تحصيل مجهول مشهور به من وجه انتقلت النفس منه وتحركت في المقولات حركة من باب الكيف الى أن نجد مبادئ هذا
المطلوب ثم تتحرك في تلك المبادئ على وجه مخصوص وتنقل منها الى المطلوب فهناك حركتان ويلزم الحركة الثانية ترتيب
المبادئ فذهب الاوائل الى أن النظر المتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصا هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من
المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا وذهب المتأخرون الى انه الترتيب اللازم للحركة الثانية لان حصول المجهول من مبادئه بدور
عليه وجودا وعندما وقبل هو ملاحظة المقولات في ضمن تلك الحركة هكذا حقق الشريف في حاشية المطالع فأشار اليه
المحشي في معرض الاستدلال على قوله فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل قدبر (كفوى)

(قوله كما قيل) قائله المحشي الحياي (قوله أولان العلم على عطف على قوله فلان العلم الخ) وحاصل هذين الدليلين ان العلم جاء بمعنى البقين فيمكن ارادته في هذا التعريف أو ان العلم يستعمل بمعنى يشمل التصور والبقين ويراد منه البقين فيكون التعريف مختصاً بالدليل الذي يقابل الامارة (قوله على ان الدليل الخ) وهي هنا بمعنى مع يعنى ان هذا التعريف يقتضى ان يكون مركباً مع انه مفرد عندهم فاشار الى الجواب عن هذا بقوله فقول الخ وقائله المحشي الحياي (قوله ولا يلزم الخ) هذا ايراد آخر على المحشي الحياي حيث ادعى لزوم هذا بقوله حتى يلزم كون المقدمات دليلاً (قوله لان قيد الحيثية الخ) هذا علة لقوله ولا يلزم الخ واما قوله لانه يمكن الخ فهو علة للزوم (ولى الدين)

(قوله على ما قيل) القائل هو السيد الشريف في حواشيه على شرح المختصر (قوله كما قيل) القائل هو صلاح الدين المحشي فانه قال خرج بقوله الى العلم المطلوب الامارة التي قيد الظن لان العلم على ما فسر لايم ذلك ويمكن حمله على الاعم انتهى (قوله يقع النظر فيهما) لان كلا من الحركة والترتيب والملاحظة انما (٨٥) يقع في المقدمتين (قوله وظاهر

عبارة شرح المواقف ان المقدمتين الخ) فانه قدس سره قال اراد بالنظر فيه مايم النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد كالعلم مثلاً فانه يسمى عندهم دليلاً ويتناول التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذالم تؤخذ مع ترتيبها انتهى فحمل قوله وحينئذ يلزم الخ على الاعتراض أي يلزم تناوله للمقدمات مع انها ليست دليلاً عندهم فينتقض التعريف ولك ان تحمله على البيان والتوضيح أي يلزم تناوله للمقدمات

أو على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلاً يتوصل به على ما قيل أو هو بمعنى الامكان الخاص وفائدته ما ذكر مع التنبيه على ان دليلاً لا يجب أن يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم غيب الاستدلال والدليل معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثاني يقابلها ويمكن حمله على أيهما شئت أما حمله على الاول كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما في المواقف من ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة وأما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى البقين على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه ينفو حينئذ قوله بمطلوب خبري الخ الا أن يجعل قرينة على انه أراد بالعلم البقين لا ما يشمل التصور أو لان العلم بمعنى يشمل التصور والبقين * (قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم) بمنزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمطلوب خبري يخرج المعرف * وقوله بصحيح النظر فيه يقتضى ان يكون الدليل المقدمتين لانهما اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل عندهم العالم مثلاً فقبل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في احواله فخرجت المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف أن المقدمتين ليستا دليلاً لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم أن يكون حاله ولا يلزم أن يكون العالم الموضوع لمقدمة هي جزء المراتب الذي وجدته صاحب الحدس وانتقل منه الى المطلوب خبري دليلاً لانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري لان قيد الحيثية التي تخرجه معتبرة في التعريف فتأمل (قوله وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر) أسقط القول عن التعريف والمشهور قول مؤلف

أيضاً فانها من أفراد المعرف عندهم فيكون التعريف جامعاً موافقاً لظاهر ما ذكره قدس سره في حاشية شرح المختصر فتدبر (قوله وحال الوسط لا يلزم أن يكون الخ) بل قد يكون كما في الشكل الاول وقد لا يكون كما في غيره لاسما عند ساب احدي المقدمتين كقولنا لاشي من الانسان بحماد وكل حمير حماد وفيه ان قولنا كل حمير حماد متضمن لكون بعض الحماد حميراً وهو حال الانسان فتدبر (قوله ولا يلزم أن يكون العالم الخ) جواب عن نقض مقدر على التعريف وهذا النقض وارد على ظاهر التعريف سواء فسر النظر فيه بالنظر في احواله أو لا لكن لما انجز كلامه الى تفسيره به خص النقض بالعالم والا فإرد النقض بالمقدمات الحسية اذا أتى قوله بصحيح النظر فيه على مقتضى ظاهره كالا يخفى وحاصل النقض ان العالم باعتبار انه موضوع لمقدمة حدسية يصدق عليه التعريف فانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مطلوب خبري مع انه بذلك الاعتبار ليس بدليل وحاصل الجواب ان الحيثية معتبرة في تعريفات ما يختلف باختلاف الاعتبارات والحيثيات كالدليل فالمعني ان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري من حيث انه كذلك فتدبر (كفوي)

(قوله ولا ينبغي الخ) هذا شروع في الرد على المحنّي الجبالي (قوله على ان ما قيل الخ) قائله المحنّي الجبالي (قوله ولك حينئذ)
 أي حين اذ اريد باستلزام القول المنفوق استلزام مدلوله (ولي الدين)

(قوله أنسب بالمؤلف) أي من القول ووجه الانسية إما ما ذكره في حاشيته على شرح الشمسية من ان القول الذي هو جنس القياس بمعنى المركب المراد منه ما يدل جزء لفظه على جزء معناه وهو بهذا المعنى لا يعتمد بكلمة من بخلاف المؤلف فانه بمعنى ألف فيتمدى بها وإما ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف من انه اذا قيل قول من قضايا يتوهم ان المراد قول من جملة القضايا من قيل فرد من الافراد وان ضعفه هذا المحنّي في الحاشية المذكورة بوجهين أحدهما ان العبارة المتعارفة في هذا المعنى قضية من قضايا أو قول من أقوال واتنى ان الجمع في هذا المعنى يكون بمضاه لا بمعنى ما فوق الواحد كما هو المقرر في مجموع تعريفات أهل الميزان فان هذين الوجهين لا ينافيان التوهم والانسية (قوله ولا ينبغي ان النظر) أي نظر أصحاب هذا التعريف وبجهم وهم المنطقيون انما هو في الدليل العقلي دون اللفظي وفيه ان نظرهم بالذات وان كان في المقولات الا ان لهم شغلا بالالفاظ أيضاً لتوقف الافادة والاستفادة عليه كما قالوا (٨٦) ولذا جئوا مباحث الالفاظ من أجزاء المنطق فحمل التعريف على

تعريف الدليل اللفظي لا يكون خارجاً عن مقامهم ولعل هذا هو المدار للتسليم بقوله على ان ما قيل الخ (قوله على ان ما قيل الخ) الظاهر المناسب للنظام ان يقال على ان الحمل المذكور غير صحيح في نفسه فان المؤلف المنفوق لا يستلزم قولاً آخر واما ما قيل ان المؤلف المنفوق الخ (قوله مع انه تكلف) لعل وجه التكلف هو انه يلزم حينئذ اثبات اواسطة في الاستلزام وهو

لاغناء المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجار أنسب بالمؤلف * ولا ينبغي ان النظر في الدليل العقلي دون اللفظي فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف المنفوق يستلزم القول المعقول بواسطة ان المنفوق يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمج لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام في الواقع لافي العلم اذ لا استلزام فيه في غير الشكل الاول ولا يلزم من القول المنفوق وان استلزم العلم بالقول المعقول بتحقيق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن ان يقال ان المراد باستلزام القول المنفوق قولاً آخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه على المساحة المشهورة ولك حينئذ ان تريد بالقول الآخر أيضاً القول المنفوق وان اشتهر ان القول الآخر لا محالة محمول على المعقول اذ اللفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ بالمدلول ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون ارباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لانه يشعر بأن القائل من أهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل هو تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص الا ان يقال هذا التعريف اخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف البرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وأيده الشارح بانه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلكت وانما أسقطت مثلاً يتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص

مناف لقولهم لذاته الا ان يقال المراد منه هو الاستلزام بلا واسطة مقدمة اجنبية كما في قياس المساواة والمعقول (قيل) ليس باجنبي بالنسبة الى المنفوق ولا ينبغي ما فيه من البعد والتكلف (قوله لان التعقل الخ) أي تعقل الدليل لا يستلزم التحقق أي تحقق القول الآخر ويحتمل ان يكون المعنى ان تعقل الدليل لا يستلزم تحققه حتي يستلزم تحقق القول الآخر (قوله اذ التلفظ) لتعيل لقوله ان القول الآخر لا محالة محمول الخ (قوله ويرد عليه) أي على الشارح (قوله وان هذا) عطف على ان هذا أي يرد عليه أيضاً ان هذا ليس تعريفاً للدليل مع ان مقتضى سوق كلامه انه تعريف له بل هو تعريف قسم من الدليل وذلك لان الدليل منقسم الى القياس والاستقراء والتبثيل كما في المواقف وهذا تعريف للقياس خاصة فلا يناسب ابراده هنا (قوله الاعم من الدليل بالمعنى الاخص) مجرد تفصيل في المقام لا مدخل له في الكلام والدليل بالمعنى الاخص هو ما يفيد اليقين (قوله الا ان يقال) استثناء من قوله الاعم (قوله وهو) أي ذلك التعريف الاخص (قوله على ما حققه الخ) حيث قال الاستلزام لذاته يخرج غير البرهان فان غيره لا يستلزم لذاته شيئاً فانه لا علاقة بين الظن وبين شيء لا انتفائه مع بقاء سببه (قوله وبهذا ظهر وجه آخر) وهو ترك قيد متى سلكت مقدماته (كغوي)

(قوله قيل الخ) قائله المحشي الخيالي { قوله وفيه ما عرفت } يريد به قوله وفيه نظر لما في المواقف الخ (قوله وأورد الخ)
المورد المحشي الخيالي (قوله وبهذا ظهر ضعف الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله اذ الصورة الخ) فيه ان كونها أمراً عقلياً غير متحقق في الخارج لا يستلزم عدم المدخلية في الاستلزام اذ الاستلزام بين
الشئيين لا يقتضي تحققهما في الخارج (قوله في الزوم) الظاهر في الاستلزام (قوله وفيه ما عرفت) من ان اطلاق العلم على مطلق
التصديق يخالف العرف والشرع واللغة (قوله ويمكن دفعه الخ) وقد يجوب عن الابراد المذكور بان المراد لزوم نفس المدلول
لانفس الدليل بحسب الخارج ولفظ العلم مقحم وبأن المراد بالزوم هو الثبوت والحصول وبأن المراد هو الزوم اللغوي وهو
عدم الانفكاك بعد المقارنة فالعلم بالنتيجة بعد الحصول من تلك الاشكال لا ينفك عن العلم بها وبأن المراد هو الزوم مع
اعتبار جميع شرائط الانتاج وبأن التعريف المذكور لفظي لا يضره خروج بعض الافراد وبأن ما عدا الشكل الاول ليس
بدليل حقيقة واطلاق الدليل عليه باعتبار اشتاله على الدليل أي (٨٧) الشكل الاول وبأن الدليل هو الاشكال

مع دلائل انتاجها لا
وحدها فهذه أجوبة ثمانية
في الشكل تفسر وتكلف
يتفرغ عنه طبيعة التعريف
ومع ذلك في الكل فساد
يظهر بالتأمل وهنا جواب
تاسع ذكره بعض الافاضل
وهو ان كل واحد من
التعريفات الثلاثة مبني
على اصطلاح فلا يضر
خروج ما عدا الشكل
الاول على الاصطلاح
الثالث كما لا يضر خروج
الاشكال بالكلية عن الاول
والمفرد والمقدمات المتفرقة

قيل في تذكير ضمير لذاته تذكر ان للصورة مدخلا في الاستلزام وان المستلزم هو أمر وجداني
ونوقش بأن المستلزم للقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل
من الترتيب وليس أمراً متحققاً كالتقضايا وليس بشئ لان كلية الكبرى وانيجاب الصغرى مثلاً من
دواخل الهيئة وهي أمور متحققة داخلية في الزوم حتى لو انتفت لم تستلزم القضايا قولاً آخر
(قوله وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر) المراد بالموصول هو الكاسب لاشتهار
ان الدليل هو الكاسب فلا ترد أمور يلزم من العلم بها العلم بشئ آخر من غير نظر والمراد بالعلمين
هما التصديقان فخرج المعرف وفيه ما عرفت أو اليقينيّات وأورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة
الشكل الاول والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه بأن المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى
هذا لو أريد بالزوم في التعريف الثاني الزوم في العلم لم ويكون أوفق بكون هذا التعريف أوفق به
(قوله فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة الخ) لا حاجة الى
قوله تصديقاً له لاندراجة في المعجزة ومعنى قوله واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعاً واذا كان
معلوم الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم أني به ما لم يعلم فيجب أن يؤول قوله كان صادقا
فما أني به من الاحكام أيضاً بذلك لينكرر الاوسط والمراد بما أني به الاحكام التبليغية كما يشعر
به قوله أني به وقيل هي المتبادرة من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام
التبليغية لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة واما في غيرها فلانه ثبت بالدلالة القطعية عصمته عن

عن الثاني وهذا أقل تعصفاً من الشكل وان ورد عليه أيضاً أنه لم يعرف اصطلاح على اطلاق الدليل على الشكل
الاول فقط فتدبر (قوله فيجب ان يؤول الخ) فيه ان قوله فللقطع داخل على قوله كان صادقا وذلك كاف في تكرار
الاوسط بل لا يصح تأويله بذلك اذ يصير المعنى حينئذ من أظهر الله المعجزة على يده مقطوع بكونه معلوم الصدق
وليس المراد ذلك كما لا يخفى (قوله وبهذا ظهر) أي بكون قوله أني به مشعراً بكون المراد الاحكام التبليغية ظهر ضعف
ما قيل حيث عزم المراد من الاحكام التبليغية وغيرها أو المعنى وبعدم ايجاب صدق المتكلم للعلم بحكم أني به ما لم يعلم
صدقه ووجه الضعف حينئذ ان قول القائل فلا يكون كاذباً لا يستلزم المدعى اذ غاية ما يلزم منه صدقه لا كونه معلوم
الصدق الا ان يقال مراد القائل انه لا يكون كاذباً بل يكون معلوم الصدق فان ثبوت العصمة عن الذنوب
بالادلة القطعية يفيد العلم بالصدق بالنسبة الى العلم بتلك الادلة القطعية (قوله عن الذنوب) أي المتنافية للثبوت
ومنها الكذب كما قيل (كفوي)

(قوله ولا يرد الخ) هذا رد على المحشي الحياي (قوله حتى نجه الخ) هذا رد على المحشي الحياي (ولى الدين)

(قوله وذلك لما مر) أي وكون المراد بما أني به من الأحكام التبليغية ثابت لما مر من أمر ذي الدين وحاله من مخالفته لقوله عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان وتصديقه عليه الصلاة والسلام إياه في ذلك أدلّ وكان قوله عليه الصلاة والسلام معلوم الصدق لم تصح تلك المخالفة والتصديق وفيه أن يجوز كذب الرسول عليه الصلاة والسلام ولو في غير التبليغية أجزأه عظيم وجساره جسيمة في حقه عليه الصلاة والسلام بل يجب تأويل كلامه بما يخرج عن الكذب بمثل ما نقل عن الشيخ أن كل الدين في شرح المشارق حيث قال معناه لم (٨٨) أشهر بشئ من ذلك ويدل على ذلك ما روى أنه عليه الصلاة والسلام أقبل على

الذنوب فلا يكون كاذباً وذلك لما مر من أمر ذي الدين * وقوله أنتم أعلم بأمور دنياكم وموجب تخصيص ما أتى به بما أتى به عمد الأسوأ على ما عليه الجمهور خلافاً للاستاذ من تبعه * والظاهر أن خبر الرسول في إفادته العلم ليس بما توقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قوله والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا هو الظاهر ويحتمل أن يراد العلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به إلى الاستدلال المستفاد من الاستدلال والمقصود به الرد على من أنكر إفادة النظر العلم مطلقاً كالسنية أو في الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله تعالى عليه وسلم استدلالاً ثلاثياً يعتري الشك في كون خبره من أسباب العلم وحاصل الرد أن التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري ولا يرد عليه ما أورد على توجيه الشارح من أن هذا كلام يستغني عنه بما سبق من أن خبر الرسول بوجوب العلم الاستدلالي وأنه لا اختصاص لهذا من الاستدلالات بالحاصل من خبره فلا وجه (١) لتخصيصه والاقرب (٢) أن يقال إن مراد المصنف بيان قرينه من الضروريات في قوة اليقين وكما للثبات وكأنه إشارة إلى ما يقال أن الأدلة العقلية مستعدة إلى الوحي المفيد حق اليقين وإلى التأييد الإلهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فإن العقل (٣) يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا * واعلم أنه ليس في كلام الشارح ما يفيد أنه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجزم الثابت لا يفيد أنه لم يقصد ذلك بناء على أنه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت أذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم ويحتمل أن يكون مقصوده أن العلم في قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بمعنى أخص مما سبق لأنه المناسب للمقام نعم ينبغي حمل قوله سابقاً في الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضروري أيضاً على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قوله في التيقن) أي عدم احتمال النقيض والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشتك فسر التيقن بما لا يلائمه والثبات بما يلائمه ولم يقصد إخراج شئ منهما عن كونه مغنياً عن الآخر حتى نجه أن تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض بوجوب اعتناؤه عن الثبات ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يفنى عن اثبات

القوم فقال أحق ما يقول ذو الدين كما لا يخفى على من تأمل في القولين وأما قوله عليه الصلاة والسلام أنتم أعلم بأمور دنياكم فما لا يفيد شيئاً في المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام (قوله وأنه لا اختصاص لهذا أي للمشابهة بالعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات) قوله من الاستدلالات أي من بين الاستدلالات (قوله بناء على أنه) تعاميل للمعنى (قوله أذ يجب ذلك) تعليل للمعنى وهو عدم إفادة الظاهر أذهواً مما يجب الخ (قوله لو كان) وليس فليس (قوله حتى يتجه أن تفسير التيقن إلى آخر) لا يخفى أن انجاء ذلك لا توقف على قصد الشارح الإخراج المذكور فلا يصح تفريع عدم

انجاءه على عدم قصده ذلك (قوله بما لا يفنى عن الثبات) كتفسيره بالجزم المطابق كما فعله المحشي الحياي (لان)

(١) قوله فلا وجه للتخصيص قد يجاب بأنه اعتناء بشأنه ولا نسلم أيضاً كونه سائر العلوم النظرية بتلك المثابة ولا يخفى على الفطن أن ما ذكره بقوله والاقرب يرجع في الحقيقة إلى ذلك (٢) قوله والاقرب الخ) حاصله منع العناء مستنداً بأن المراد بيان قرينه من الضرورة في قوة التيقن وكما للثبات لا في مطلق التيقن والثبات حتى يفنى عن ذلك وبذلك يعلم وجه التخصيص أيضاً (٣) (قوله فإن العقل يعارضه الوهم) فان قيل الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية والعقل إنما يدرك الكلّيات فكيف المعارضة بينهما أوجب بأن مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكلّيات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذابها إلى آلة الوهم دون العقل فيها هو من حقه أن يستعمل فيه العقل وذلك لأن ألفها بالحواس والوهم ومدركاتها أكثر كذا في التلويح وشرح المقاصد المتلازمة على الحياي (منه)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله لان الثبات يغني عن ذكره) لدخوله تحت التيقن وفيه ان التكلف المذكور توجيه لكلام المصنف بعد الوقوع بحيث يخرج عن التكرار وذلك عادة مستمرة بين الموجهين ولم يسمع في مثله المؤاخذه بأنه نعم لا وجه له (قوله على ان المقصود المبالغة) الظاهر انه علاوه لقوله حتي يتجه ان تفسير الخ أي لو سلم انه متجه لكن لا بأس به لان المطلوب المبالغة الخ فلا يضر به الاغناء المذكور بل ينفعه وفيه ان المبالغة تحصل بتفسير التيقن بما لا يغني عن الثبات أيضاً كتفسيره بالجزم المطابق على ان يكون من قبيل التجريد ثم ذكر ما هو المجرى للمبالغة (قوله فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف) أي لبيان الاقسام الحاصل من رفع تلك القيود وهذا اشارة منه الى دفع ما يتوهم من ان هذا التفسير خلاف الظاهر جداً اذ الظاهر ان يكون المعنى ان لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق للجازم الثابت ووجه الدفع ان المتعارف في أمثال هذا المقام بيان فائدة القيود ولم يتعارف بيان فائدة الجنس أيضاً وهذا كاف في الصرف عن الظاهر فافهم (٨٩) (قوله وبهذا) أي بتفسير قوله والا بما فسرناه

به اندفع ما قبل انا لانسلم الى آخره اذ مبناه على تفسيره بان لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق للجازم الثابت والقائل هو المحشي القزويني حيث قال وههنا احتمالات هي الخلو عن الاربعة أو عن الثلاثة أو عن الاثنين ولا خفاء في ان الاول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئاً من الامور المذكورة لان الاعتقاد معتبر في الكل والجزم في الجهل والتقليد

لان الثبات يغني عن ذكره الموجب للتكلف والتكلف لا يغني ولا يضمن على ان المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجاً للعلم الحاصل به عن معرض التقليد وبهذا اندفع أيضاً ما سبق من انه مستغنى عنه بعد دعوى انه يوجب العلم الاستدلالي وانه لا وجه لتخصيص بهذا العلم الاستدلالي ولا يخفى ان قوله في التيقن مسامحة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم (قوله والا) أي وان لم يكن الاعتقاد مطابقاً جازماً ثابتاً لكان جهلاً بانتفاء المطابقة أو ظناً بانتفاء الجزم أو تقليداً بانتفاء الثبات فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف وبهذا اندفع انا لانسلم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق للجازم الثابت لكان أحد الامور الثلاثة بل جاز ان يكون شكاً أو وهماً بانتفاء الاعتقاد * واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح ليسم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح في شرح التلخيص (قوله فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط) لا يخفى ان ما ذكره من الاسئلة والاجوبة لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات انما هي متعلقة بما قبله فتستحق التقديم عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً من أسبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه قسماً من الخبر الصادق قسماً للخبر المتواتر ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جملة موجبات العلم الاستدلالي ومحصول

(م - ١٢ حواشي العقائد ثاني) (عصام) فلا ثم الملازمة المذكورة انتهى ثم قال في الهامش

ولا يبعد كل البعد ان يقال ان الكلام في العلم الثابت بخبر الرسول وهو استدلالى فالتصور خارج عن المبحث تأمل (قوله واعلم ان المراد الخ) لعل الغرض من هذا الكلام دفع ما يكاد يختلج في بعض الافهام من ان الاعتقاد في المشهور مختص بالجزم فلا يصح التفسير بقوله أي وان لم يكن الاعتقاد مطابقاً جازماً وحاصل الدفع ان الاعتقاد قد يطلق على معنى عام من الجازم وقوله أو الراجح لتقسيم الحدود (قوله كذا ذكره الشارح) عبارة الشارح في ذلك الشرح هكذا والمراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح فيعلم العلم وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبله والظن وهو الحكم بالطرف الراجح انتهى فتأمل (قوله لا دخل فيها لقوله والعلم الثابت الخ) فيه ان السؤالين الاولين يجهاان على هذا القول أيضاً وذلك كاف في التأخير والتقديم (قوله فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً) هذا التفريع وان لم يكن مصرحاً به في كلام الشارح الا انه يستفاد من سوق كلامه كما لا يخفى (قوله ولو بني الامر الخ) لعل هذا ضمنية من عند نفسه جواباً من طرف المصنف ورداً من طرف السائل (كفوى)

(قوله وله تمة) وهي ما ذكره بعد هذا القول بقوله وبني على جمل خبر الله تعالى وخبر الملك الخ (قوله ونوقش الخ) المناقش والقائمه هو المحشي الخيالي (قوله ويمكن دفعه) أى السؤال بقوله فإن قيل الخ هكذا وقع في بعض النسخ ولم يوجد في بعضها (ولي الدين)

(قوله لا في خبر الرسول مطلقاً) هذا ناظر الى قوله فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً من أسباب العلم وقوله وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ناظر الى قوله فلا يصح عد المتواتر منه قسماً من الخبر الصادق يعنى ان ما عد قسماً للخبر المتواتر ما عدا المتواتر من خبر الرسول مما علم أنه خبر الرسول لا المتواتر منه وفيه تأمل فتأمل هذا ولم يتعرض للجواب عن قوله ولو بني الامر الخ لعدم الحاجة الى الجواب عنه اذ مبناه على ارجاع المتواتر من خبر الرسول الى القسم الاول وهذا المبني ظاهر البطلان كما يعلم من جواب السؤال الثاني (قوله ومضمونه ليس محسوساً) يشعر بان المعلوم بالضرورة منهجصر في المحسوس وليس كذلك لما سيبي (قوله ليس من أسباب العلم بالنسبة الى (٩٠) عامة الخلق) فيه نظر لما سيبي منه في الحاشية التالية من ان معنى كون

الخبر سبباً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق ومفيداً لهم ان نوعه سبب ومفيد لهم فاللأنهم ان يقال راجع الى الحواس فافهم (قوله لان الاحكام التقريرية الخ) فيه ان الاحكام التقريرية ليست اخباراً نعم والكلام في الاخبار نعم تقريره صلى الله تعالى عليه وسلم في حكم الخبر وكذا أمره ونهيه عليه الصلاة والسلام (قوله ويؤيده انه قال ابن الصلاح الخ) فيه رد على المحشي البحر آبادي حيث قال كلام الخبر سبباً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق ومفيداً لهم ان نوعه سبب ومفيد لهم فاللأنهم ان يقال راجع الى الحواس فافهم (قوله لان الاحكام التقريرية الخ) فيه ان الاحكام التقريرية ليست اخباراً نعم والكلام في الاخبار نعم تقريره صلى الله تعالى عليه وسلم في حكم الخبر وكذا أمره ونهيه عليه الصلاة والسلام (قوله ويؤيده انه قال ابن الصلاح الخ) فيه رد على المحشي البحر آبادي حيث قال كلام

الشارح هنا وفي شرح المقاصد أيضاً ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وهو ثقة فلا اعتداد بما ذكره القائل الا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه انتهى ووجه الرد ان ابن الصلاح أوثق من الشارح وكلامه في علوم الحديث (١) يشعر بان هذا الحديث ليس بمتواتر وإنما قال يؤيد اذ لانس في كلامه على ان هذا الحديث بخصوصه ليس بمتواتر وقد يقال ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالتواتر وفي شروح الهداية انه من خبر الاحاد الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجتمعوا على قبوله والعمل بموجبه فتأمل (قوله منع لدعوى الانحصار) مستندا بتحقيق مواد أخرى بحسب الاستقراء ويحتمل أن يكون قوله المستند الى الاستقراء من باب التنازع

(١) علوم الحديث كتاب لابي عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح الشهرزوري الحافظ الشافعي الدمشقي توفي سنة ٦٤٢ قال الشيخ برهان الدين الانباري في شرح الفياح من علوم ابن الصلاح ان كتابه هذا أحسن تصنيف فيه وحصر ذلك في خمسة وستين نوعاً وقد اعني به العلماء من زمانه الى هذا الزمان منهم من اختصره ومنهم من اعترض عليه * أسامي كتب لكاتب جلي منه

{ قوله بل الدلالة العقلية الخ } هذا ترق في الجواب ومن اراد تحقيق هذه المسئلة فليطالع حاشية شرح المطالع للسيد قدس الله سره وأطرافها فان فيها ما يغنيك عن غيرها { قوله قيل الخ } قائله الخنثى الخيالي (قوله ويجه على جعل الخ) هذا انجاز لما وعده بقوله وله تتمه فانتظر غير بعيد (ولي الدين)

(قوله اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر الخ) هذا انما يتم ان علم ان سرعتهم لاجل رؤيتهم بحيته والافلا لجواز ان يكون تسارعهم للخبر الكاذب (قوله الذي ذكره) في قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله فيثبث لابد) والايود المنع الى دعوى انحصار الاسباب في الثلاثة (قوله مع عموم الخبر الصادق الخ) فيثبث لا يلزم تخصيص الاسباب لكن يلزم حيث انتشر في الكلام ومخالفة لاصل المعاد معرفة (قوله والاخبار الرسول) أي وان لم يكن تفسيره له (قوله بل كل خبر) وكذا خبر الرسول فانه انما يفيد قوماً سمعوه من فيه عليه السلام أو تواتر عندهم صدوره عنه عليه السلام (قوله ولان خبر الرسول الخ) يعني انه كلما تحقق خبر الرسول تحقق الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه قد يتحقق بدون تحقق القرينة ولذا اعتبر خبر (٩١) الرسول دون الخبر مع القرينة

وفيه ان الخبر مع القرينة يلزمه القرينة ولا تنفك عنه أصلاً والخبر بدون القرينة ليس من الخبر مع القرينة كما قال السيالكوتى والكلام في الخبر مع القرينة لافي مطلق الخبر والاخبار الرسول أيضاً قد ينفك عن الدليل بأن يكون خبر غير الرسول هذا * وقد يقرر هذا الوجه بان يقال الدليل لا ينفك عن خبر الرسول أي عن صدقه بمعنى انه كلما تحقق الدليل تحقق صدق خبر الرسول بخلاف القرائن فانها قد

بعد تسام افادته اليقين انه بمنزلة خبر قوم يمنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن بحيته بل الدلالة العقلية أقوى من الوضعية والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذي عد من أسباب العلم فيثبث لابد من تخصيص الاسباب أيضاً واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقبلاً للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من أسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين (قوله مع قطع النظر عن القرائن) تفسير لقوله بمجرد كونه خبراً والاخبار الرسول أيضاً لا يفيد بمجرد كونه خبراً بل بضميمة الدليل والقرائن لا تناول الدليل وضماً أو ارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه أن لا يحتاج الى قوله بمجرد كونه خبراً اذ في تحقيق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق الا أن يقال معنى كون الخبر مفيداً لعامة الخلق ان نوع الخبر مفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوماً تواتراً بالنسبة اليهم * فان قلت ما الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة * قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان خبر الرسول لا ينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لا يلزمه قرينة الانادرا * بقي اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان تواطؤهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد الخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر ويجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعاً الى خبر الرسول لكونه معلوماً به انه لا فرق بينه وبين

تنفك عن الخبر مع القرينة أي عن صدقه بمعنى انها قد تحقق بدون صدق الخبر مع القرينة كالخبر بقدوم زيد مع تسارع القوم الى داره بخبر كاذب وقد يمترض عليه أيضاً بأن المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه (قوله بقي اشكال قوى) حاصل الاشكال الاعتراض على الجواب الذي ذكره الشارح بقوله قلنا المراد بالخبر الخ بأنه يتناقى عد الخبر المتواتر من الخبر الصادق الذي هو من أقسام أسباب العلم (قوله وعدم امكان تواطؤهم) فيه ان عدم امكان تواطؤهم على الكذب داخل في حقيقة الخبر المتواتر ولا يتناول مثله القرينة وضماً أو ارادة فكيف يصح قطع النظر بل هو دليل على صدق الخبر المتواتر عنده كما مر فيما سبق على انه يمكن ان يقال لم يقطع عنه النظر كالل دليل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان الخبر المتواتر لا ينفك عنه والمراد بالقرائن ماعدا قرائن الخبر المتواتر كما يدل عليه مذاق السؤال والجواب (كنوى)

{ قوله لا يقال الخ } هذا الى قوله ويمكن الخ غير واقع في أكثر النسخ { قوله كما مر } أي في شرح قول الشارح فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط حيث قال ولو بنى الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ الخ { قوله قيل الخ } القائل والمجيب هو المحشى الحيايى (ولى الدين)

(قوله فلا يصح جملة) فيه ان الشارح انما جملة في حكم المتواتر في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم ولا يلزم منه جملة تحت المتواتر في كونه موجبا للعلم (٩٢) الضروري حتى لا يصح ذلك الجمل فلا يرد عليه ما أورده أصلا (قوله

والاجماع ليس كذلك)
 قال البابر فى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لازمة له أيضاً والام يكن دليلا وذهولنا عن الادلة لا يستلزم الانفكاك (قوله لا يقال) القائل هو المحشى القزويني (قوله بعينها ما ذكره) فيه ان الكلام مبني على ما نقله الشارح عن القائل وان كان النقل المذكور لا عبارة القائل فأصل عبارته ان لم يساعد فيما ذكره الشارح يحمل على ما ذكره صاحب لا يقال والا فالتقل غير صحيح فتدبر (قوله ويمكن ان يدفع أيضاً) أي يمكن ان يجاب عن نقض الحصر في النوعين بخروج خبر أهل الاجماع بأنه داخل في خبر الرسول

خبر الرسول المعلوم بالتواتر أو بالمشاهدة فانه يعلم من جهة التواتر أو المشاهدة فينبغي أن يجعل تحت المتواتر والمحسوس ويمكن أن يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلالى راجعاً الى سبب العلم الضروري فانه يتمتع الحكم عليه بأنه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما أيضاً استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم عليه بأنه يوجب العلم الاستدلالى والاوجه أن يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كل ما أخبر به الرسول من أمر الدين هو ما أخبره الله اما بلا واسطة أو بواسطة الملك واما جعل خبر أهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر جم يحكم العقل بصدقهم لاعتقاده وفيه ان خبر أهل الاجماع استدلالى فلا يصح جملة تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضروري وما قد أجيب به من أنه لا يفيد بمجرد مع قطع النظر عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولا نقض له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بأن خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع * لا يقال فيمكن معنى قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالة النظر الى الادلة الدالة على حجته وهي اخبار الرسول فلا ينجمه ما ذكره الشارح * لانا نقول دفع الشارح ما نقله لا بعبارة القائل نعم لو كان عبارته بعينها ما ذكره لتمكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة ما لم يعلم عبارة القائل ويحكم بأن الشارح دفع ما علم من قول القائل ويمكن أن يدفع أيضاً بأن خبر أهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبأن الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته والامة يقلدونهم في ذلك وبأن الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على ضلالة متواتراً (قوله وأما العقل) عدل لقوله فالخواس الخ ولقوله والخبر الصادق وهما وان خلتا عن حرف التفصيل الا ان وقوعهما في مقام التفصيل زلها منزلة المصدرة بآنا ولا يبعد أن يقال اما لجرد التأكيد من غير قصد التفصيل أكد الحكم بسببية العقل لان في كونه سبباً مستقلاً مقابلاً لما سبق خفاء بل هو مبني على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر (قوله وهو قوة للنفس بما تستمد للعلوم والادراكات) قيل جعل العقل قوة للادراكات

(ينافي)

فان خبرهم بعينه خبر الرسول غاية ما في الباب انه يعلم كونه

خبر الرسول من طريق الاجماع كما قد يعلم ذلك بالتواتر وبالمشاهدة وبانه خارج عن المقسم فان المقسم ما يفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق وخبر الاجماع ليس كذلك اقلاً بأس بخروجه عن الاقسام وأيضاً افادته العلم ليس بقطعي فانه انما يفيد العلم لو كان دليلاً وهو قوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على ضلالة متواتراً وهو محل نظر كما سبقت الإشارة اليه (قوله كما مر) أي في الحاشية المتعلقة بقول الشارح فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى حيث قال هناك وبعد استمهال العقل يحصل العلم الا ان له استمهالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة الخ (كقوى)

(قوله بان وصف الشيء لا يسمى آلة) قال القزويني وأنت تعلم ان العلوم الآلية كالنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف تحكم والاولى في الجواب ان يقال ان مامر مبني على ان العقل ملاك الامر وسلطان القوى الآلية الإدراكية في أمر الإدراك فكانه المدرك نفسه ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة بناء على ان لها مدخلا تاما في التأثير فكان المؤثر نفسها انتهى فتأمل (قوله مقارنة لها بالاعتبار) كالطبيب (٩٣) المالعج لنفسه حيث تعد قوة لنفسه

كما مر فيما سبق (قوله لما جامع العلم) فان المعدات لا تجامع ما هي معدة له (قوله والعقل لا ينفك) فحينئذ لا يلزم ان يجامع العلم والادراك المأذون هو معد لها فتأمل (قوله للإشارة الخ) قال (القزويني) وللإشارة إلى التصورات وقال (الكسنتي) وللإشارة إلى الاحساسات فان من زال عنه كما لا يعلم لا يدرك (قوله ولا يتنقض بالحواس) كما زعمه المحشى السبردي (قوله ولا اختصاص للضروريات) هذا مبني على حمل الضروريات على البدهييات قال عوض الدين هذا التعريف للامام الرازي وهو قد قال في محصله العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء أو لازمة عقيبا

تنافي ما سبق ان العقل ليس آلة غير المدرك * وأجيب بأن وصف الشيء لا يسمى آلة في العرف أولا يسمى غيراً في الاصطلاح والظاهر ان قوة الشيء لا يجب أن تقاير بالذات فليكن العقل قوة للنفس مقارنة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات وينجى أيضا ان العقل لو كان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بأنه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينفك عن استعداد ما مادام وجودا والظاهر ان المراد بالاستعداد التمكن لا مقابل العقل ويضاده ويؤيده انه وقع في التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للإشارة إلى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ما حقق لا يتناولها أولا يتناول الظن على ما زعم الشارح ولا يتنقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد الاحساسات إذ المراد قوة لاستعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله تستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد للعلم بدون العقل (قوله وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات) يعني ان مآل التعريفين واحد وهو يخالف ما في التلويح ان العقل أطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات الآن يقال المعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد والمفهومان متخالفان لاختلاف المذهبين فالمسعى بالعقل قوة لها تأثير عند الحكم وعند أهل الشرع أمر فطري يتبعه العلم بالضروريات من غير تأثير منه بل على مقتضى جرى عادة الله تعالى وينجى انه ان أريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لاجابة الى ذكر قوله عند سلامة الآلات ولا اختصاص للضروريات بتابعها وان أريد العلم بالفعل فلا يكفي شرط سلامة الآلات كما لا يخفى وينبغي أن يراد العلم بجميع أنواع الضروريات والا فلا يتوقف على سلامة جميع الآلات (قوله وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائل والمحسوسات بالمشاهدة) قيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين النفس والعرف واللفة على مقابرتيها وفيه نظر لان المدرك لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالتبادر منه مقارنة العقل للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهرأ خفي انما الواضح انه قوة للعلم جوهرأ كان أو عرضا والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات والمراد بالوسائل مقابل المشاهدة ويم التعريفات والادلة والمحسوسات التي ينتزع منها الغائبات والمراد بالمشاهدة أعمال الحواس لا ادراكها والافهه ليس سبب ادراك المحسوس (قوله

لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علما وإذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية قال نافعه أراد بالضروري معنى البقي دون البديهي المستغني عن النظر وقد يسمى كل اليقنيات ضرورية فظهر ان التقييد ليس للتخصيص (قوله فلا يكفي) اذ لا بد من التوجه والاتفات أيضا (قوله قبل زيف) أي زيفه الشارح بقوله قيل (قوله لان المدرك لا يسمى مدركا به) يعني ان النفس مدرك والجوهر المذكور في التعريف مدرك به وظاهر ان المدرك به ليس نفس المدرك فكيف يتبادر منه انه عين النفس بل المتبادر منه مقارنة العقل للمدرك فلا يصاح ذلك وجهاً للتزييف حيث جعل عبارة عن جوهر هو آلة للإدراك

{ قوله على ما في شرح المواقف } هذا نقل بالمعنى وقد تقدم النقل منه بالعبارة فتذكر (قوله قائل) لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى ان العقل بنفسه لا يكون سبباً لجميع العلوم والرد عليهم انما يحصل بانبات الكلية كمالا ينحني (ولى الدين)

(قوله لوجود المخالفين) الظاهر لوجود رد المخالفين (قوله يشعر بالعموم) قال (قره كمال) عدم التقييد انما يشعر بالاطلاق لا بالعموم والعموم غير الاطلاق اللهم الا ان يقال يشعر بالعموم في المقام الخطابي لئلا يلزم الترجيح بالمرجح كما هو المشهور وقال (صاحب بحر الافكار) المراد بالعموم هنا هو الاطلاق أي يشعر بان العقل سبب للعلم مطلقاً سواء كان ضرورياً أو نظرياً وسواء كان في الاهلي أو في الطبي أو في الرياضي أو في غير ذلك وقيل المراد ان عدم التقييد بمعونة قريبة ان المصنف من زمرة القائلين بسببية العقل للعلم الضروري (٩٤) والنظري يشعر بالعموم لان عدم التقييد مطلقاً يفيد نعم لو

فهو سبب للعلم أيضاً صرح بذلك الخ) يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من أسباب العلم الا انه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشأنه وبيان لوجود المخالفين وفيه انه لا يريد به انكار السمنية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لانه لم يصرح بتلك الافادة وأجيب بأن عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم وهذا أجود ولو جعل قوله أيضاً ناظراً الى قسمي الخبر أي العقل سبب كقسمي الخبر لقوى الاشعار بل يمكن أن يتقوى قصد العموم بما يقبى من التفسير لكن يحججه حينئذ ان هذا الحكم ليس تصريحاً بما علم بل تأسيس كيف ولم يعلم سابقاً ان العقل يفيد العلم باقسامه فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف فيه للرد على المخالف بل لازالة الحفاء والتردد الناشئ من الخلاف * واعلم ان انكار السمنية لا ينحصر بالنظريات بل يعمها وماسوي المحسوسات على ما في شرح المواقف حينئذ جعل العقل سبباً في مقابلة الحس رد مذهبهم * ثم اعلم ان لمنكري النظر طائفة أخرى هم الملاحدة المتكرون لافادته بلا معلم مرشد. ولم يتعرض له الشارح لانه لا يردده الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته ولك ان يجعل قوله فهو سبب للعلم بمعنى انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم أيضاً قائل (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) أي تناقض نتائج الآراء وجملة قسمي للاختلاف مبني على ارادة تناقض آراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف وما ذكره بقوله فان قيل دليل السمنية قدم دليل بعض الحكماء مع تأخيرهم في الذكر لان ابطال مذهبهم أهم لان شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثير من الاحكام البديهية أعنى عن الابطال من شبهتهم ولك ان تقول جملة الشارح دليلاً للفريقين تصرفاً منه لان كثرة الاختلاف في بعض الاهليات لورفع الامان عن جميع الاهليات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات * لا يقال الحكم بتناقض نتائج الافكار يوجب الاعتراف بافادته النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدي

قيل ايراد العلم باللام اشارة الى العموم امكن اولى قائل (قوله لكن يحججه) ويندفع بجعل قوله صرح بذلك بمعنى انه صرح به ولم يسكت عنه أو لم يكتف بالاشارة اليه (قوله بلا معلم مرشد) الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوحي أو بكمال عقله لان العلوم الضعيفة كالاهو والصرف والحياطة لا يستغنى فيها عن تعلم فكيف العلم الاهلي الذي هو أصعب العلوم والجواب عنه بان الاحتياج بمعنى المرسل مسلم واما بمعنى الامتناع فلا قيل أقول اذا بلغ المرسل الى حد كان أكثر سالكه مخطئاً

لم يكن ذلك طريقاً يسلك فيه وهذا مراد من أنكره وكفى حجة ان أهل النظر من الفرق الاسلامية قد اختلفوا (النتيجة) الى ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار الا واحدة كما ورد به الحديث انتهى أقول خطأ أكثر السالكين لا يستلزم ان لا يكون ذلك طريقاً يسلك فيه لجواز ان يكون خطوهم لفساد نظرهم فلا ينبغي ذلك كونه طريقاً يسلك فيه لاسباب السالكين لفساد نظر الخطئين (قوله مبني على ارادة تناقض الخ) لا على ارادة تناقض أشخاص متعددة والا لرجع الى معنى كثرة الاختلاف فلا يكون قسمياً لها (قوله لان ابطال مذهبهم) المناسب ان يقال لان ابطال دليلهم أو يقال قدم رد دليل بعض الحكماء وأيضاً ابطال دليلهم لا يستلزم ابطال مذهبهم اللهم الا ان يقال أراد بمذهبهم مذهبهم في الاستدلال لا أصل مذهبهم ومدعاهم ثم ان هذا الدليل يقتضي تقديم بعض الحكماء في الذكر أيضاً ولك ان تقول قدم دليل بعض الحكماء ورده لئلا يلزم الفصل بينه وبين ذكرهم والفصل الواحد اولى من الفصلين أو لكون الكلام في دليلهم ورده أخصر من الكلام في دليل السمنية ورده (كفوى)

(قوله سيأتي الخ) الاولى ان يقول تقدم ان الاستدلال الخ لانه تقدم في بيان قول المصنف وهو يوجب العلم الاستدلالي وان كان سيحي في بيان قوله وما ثبت منه بالاستدلال أيضاً (قوله وفيه بحث الخ) حاصل البحث ان مانحن فيه من قبيل الثاني فلا يكون من قبيل اثبات مانتي فتدبر (قوله والقول الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله لا يلزم من الاعتراف الخ) حاصله ان الحكم يتناقض بنتائج الافكار بتحقيق (٩٥) بالاعتراف بافادة النظر الظن ولا

يحتاج الى الاعتراف بافادته اليقين والعلم وشبههم انما هي في افادته العلم واليقين فلا يستلزم شبههم التافيه لافادة العلم افادة العلم حتى تكون متكفلة لدفعها قال (فره كمال) ان كان شبههم في افادة اليقين لا يكون ما ذكره معارضة لنا فانا ندعي العلم اليقيني في الالهيات ودليلنا برهان يقيني فان ادعوا الظن وكان دليلهم ظنياً لا يكون معارضتهم معارضة فان الظن لا يعارض اليقيني فتأمل (قوله بنظر العقل مستدرك) فيه ان فيه تأكيذاً كما في قولهم ابصرت بعيني وسمعت بأذني وتصريحاً بمحل البحث ولا يد منه مستدرك لا يحصل له (قوله يرد عليه ان افادة الازام) وكذا افادة الظن والجزم لا ينافي الفساد في نفسه بل نقول افادة العلم ايضاً لا تنافي

النتيجتين حقاً والالارفع التقيضان فيستلزم الشبهة التافيه للافادة الافادة وتكون متكفلة لدفعها * لاننا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفاده حقاً افادته العلم فان مزاحمة جواز خفية النظر المعارض ينفي حصول العلم من النظر هذا وشبههم لا تتوقف على تناقض الآراء بل يكفي تنافي الآراء فذكر التناقض لا بخصوصه وذكر خصوصه لكونه أقوى * لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكري النظر لان الاستدلال منهم تبرع لا ينفذ المناظرة فيه أو تنبيه في صورة الاستدلال * لانه يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقيني فتتفع المناظرة معهم وينع مطلوبهم (قوله على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل) سيأتي ان الاستدلال النظر في الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لا يحصل له ثم هذا زيادة من الشارح مأخذها ما ذكرها في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتملاً على اثبات ما نفاه على تقدير كونه دليلاً لنفي افادة النظر مطلقاً ظاهر واما على تقدير كونه دليلاً لنفي افادة النظر في الاهي فلانه يفيد ان ذات الله تعالى وصفاته لا تلزم بالدليل وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيد النظر وبين ما هو جاصل بالنظر فان الاول نظري لانه ما لاجله النظر والثاني بديهي لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان كنت أهله فانه ربما يكتفي بالإشارة فيعرف منك مقدار البصارة فان لم ترض بذلك فقد نفسك من أهل الحساسة (قوله فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد) لا حاجة لهم الى ذلك فان لهم أن يقولوا ان لانكار لافادة النظر مطلقاً انما النزاع في افادة اليقين والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لاعلى وجه اليقين (قوله اما أن يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً أولاً يفيد فلا يكون معارضة) يرد عليه (١) ان افادة الازام لا ينافي الفساد في نفسه والحجج الازامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادته نقول * فان قلت القول بأنه معارضة للفاسد بالفاسد اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصح للمعارضة والازام وايضاً دليل يستلزم نقض نتيجته كيف يصلح للازام * قلت ما يوجب كون هذا الدليل فاسداً يوجب كون

(١) قوله يرد عليه ان افادة الازام الخ أي لا نسلم انه ان افاد استدلالهم شيئاً لا يكون فاسداً لم لا يجوز ان يفيد الزاماً مع كونه فاسداً في نفسه لا يقال مراد الشارح انه ان افاد شيئاً من المطالب العلمية لا يكون فاسداً فلا يرد عليه المتع المذكور لاننا نقول حينئذ يرد المتع على قول الشارح أولاً يفيد فلا يكون معارضة لجواز ان لا يفيد استدلالهم شيئاً من المطالب العلمية ويفيد الزاماً فيكون معارضة الزامية * شجاع على الخيالي (منه)

فان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يفيد العلم مع فساد في نفسه من جهة المادة ثم الظاهر ان هذا الايراد مبني على حمل الشيء والفساد في قوله اما ان يفيد شيئاً فلا يكون فاسداً على الاطلاق والظاهر ان المراد بالشيء عدم افادة النظر العلم والفساد عدم افادة الدليل المطلوب كما هو المناسب لمقالكلام والموافق لما صرح به في شرح المقاصد فالمنع اما ان يفيد مطلوبكم فلا يكون فاسداً أولاً يفيد فلا يكون معارضة فلي هذا لا يرد عليه ما ذكر نعم ان لهم ان يقولوا جواباً عن التناقض ان غرضنا الازام عليكم فالمدكور حينئذ ان لم يفيد المطلوب عندنا لكنه يفيد عندكم بناء على ما زعمتم فيحصل الازام ولا يلزم التناقض فانهم

(قوله من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها) بقوله المتوقفة صفة للفروع والضمير في معرفتها راجع الى الكلية قال (السالكوتي) حاصله انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر الخصوص موقوف على العلم باقائه لها والحال ان العلم باقائه هذا النظر موقوف على العلم بتلك القضية الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث لانا لانعلم ان العلم باقائه النظر الخصوص موقوف على العلم بتلك القضية الكلية وكون العلم بالفرع مستفاد من الاصل يجعله الكبرى للصغرى السهلة الحصول اما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفاً عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا ان أثبتنا الكلية بالنظر (٩٦) . الخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ظاهر فلذا حمله المحشي الخيالي على

دليل الخصم باطلا واثباتا بالنظر بالنظر فيكون معارضة للفاقد الذي يجب أن يعترف بفساده بالفاقد فيصالح للالزام فكأن مهتزا بسمع غاية ابرام الكلام وإحكامه بما لا يجده فيما بين الانام (قوله فان قبل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف الاثنين الخ) لا يخفى ان قوله كما في قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله قيداً للنفى دقة لقلب ليس فيه رقة وتحقيق قوله وان كان نظرياً يلزم اثبات النظر بالنظر ان المراد يلزم اثبات اقادة النظر بما يتوقف على اقادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول بأن المقصود انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر التكلي هو بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحته ومن جملة ما تحته هذا النظر الجزئي فالمراد يلزم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشيء على نفسه فمحل من غير موجب (قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف) لاختفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلال اما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاكتسابي فالوجه في الجواب التردد في الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في الضروري والنظري على تقدير آخر هذا ويمكن في سبب المنع تفاوت المقول سواء كان فطرياً أو عارضياً واستدلال الآثار وشهادة الاخبار لانني الإثبات التفاوت العارضي دون التفاوت الفطري * فان قلت الاستدلال به فرع ثبوت اقادة النظر * قلت لم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الآثار على انه يصح أن يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاماً والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة المترفين بالاستدلال في غير الاهلي (قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر)

المعنى المجازي انتهى وأنت خير بان المنع الذي ذكره يرد مثله على ما ذكره الخيالي أيضاً إذ لا يلزم من اثبات الشيء بنفسه توقفه على نفسه لجواز ان يثبت بوجه آخر تأمل وإعلم ان ما ذكره هذا المحشي هو الملائم لما في شرح المقاصد وما ذكره الخيالي هو المصرح به في شرح المواضع والحق انه ان جعل اللازم هو الدور كما هنا فالظاهر ما ذكره هذا المحشي وان جعل هو التناقض كما في المواضع فالتناسب ما ذكره الخيالي كما أشار اليه الشارح في شرح المقاصد

(يمكن)

حيث قال وفيه أي في اثبات النظر بالنظر دور من جهة توقفه على

الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الاقادة وتناقض من جهة كونه معلوماً لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوباً (قوله التردد في الضروري الخ) بان يقال المراد بالضروري اما المقابل للاستدلال واما المقابل للاكتسابي فبلي الاول لانعلم لزوم عدم الخلاف وعلى الثاني لانعلم الانحصار في الضروري والنظري فافهم (قوله سواء كان فطرياً) فالتقييد بالفطري كما فعله الشارح ليس على ما ينبغي (قوله الاثبات التفاوت) أي بآيات التفاوت مطلقاً أعم من الفطري والعارض (قوله دون التفاوت الفطري) فالدليل لا يستلزم المدعى هذا على تقدير ان يكون قواه باتفاق من العقلاء متعلقاً بقوله متفانة ولك ان تقول انه متعلق بقوله قد يقع فيه خلاف حينئذ لا يتوجه عليه ذلك (قوله فرع ثبوت الخ) فكيف يذكّر في مقابلة من ينكر افادته (قوله عاماً) للسنية وبعض الفلاسفة (قوله لبعض الفلاسفة) خاصة

(قوله يمكن الجواب عنه الخ) يعني انه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق الثاني من ترديده بوجهين أحدهما ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أصلاً كما هو الظاهر من عبارة الشارح وثانيهما (١) ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص يعبر عنه بالنظري ويكون بدسياً هذا مراده وان كان في عبارته ركاكة وتعقيد (قوله لا يتلزم نظرية الخ) لان نظرية الكلية لا يتلزم نظرية كل واحد من جزئياتها المتدرجة تحتها (قوله لا يعبر عنه بالنظر العام الخ) فيه انه بآبي عن هذه الارادة قوله بنظر مخصوص اذ لا معنى لقولنا النظر المخصوص لا يعبر عنه بكل نظر (قوله على الوجه الكلي) لعله سهو من قلم الناسخ والصواب لاعلى الوجه الكلي وحاصل الاتجاه انه اعتبر في المثال المذكور كونه نظراً فلا يجوز ان يكون معني قوله لا يعبر عنه بالنظر لا يعبر عنه بالنظر العام الشامل لعدم التعبير عنه بالنظر أصلاً بل يجب حمله على عديم التعبير عنه بالنظر على الوجه الجزئي فلا يمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بل يجب حمله على الجواب الثاني منهما فقط وحاصل الدفع انه يجوز ذلك بأن يكون المثال المذكور مثلاً له باعتبار أحد الاعتبارين المتدرجين فيه (قوله لانه مثال) متعلق بقوله لا يجزى وتاميل لعدم الاتجاه (قوله لاحد الاعتبارين) الانسب مثال له باعتبار أحد الاعتبارين المتدرجين فيه (قوله يتوقف على افادة هذا النظر) فان معنى اثبات القضية النظرية هو ان العلم بها مستفاد من النظر بان تعلم المقدمات (٩٧) مرتبة فتعلم النتيجة وهذا انما

يمكن الجواب عنه بوجهين أحدهما ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر أو يعبر عنه بالنظر ويكون بدسياً لان نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا يتلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفي التعبير بالنظر ويمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بأن يقال المراد بقوله لا يعبر عنه بالنظر انه لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية بل لا يعبر عنه بالنظر أصلاً أو يعبر عنه بهذا النظر ولا يتجه أن المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظراً والالم يكن لقوله وليس ذلك لخصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر عنه بالنظر على عدم التعبير على الوجه الكلي لانه مثال لاحد الاعتبارين أدراجاً فيه على أن المقصود قطع النظر عن كون نظر واقع في الاستدلال على افادة النظر نظراً أو هناك لوحظ النظر الواقع في دليل حدوث العالم من حيث انه نظر وهناك جواب آخر وهو ان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة هذا النظر الصحيح العلم وتلك الافادة لا تتوقف على هذه الكلية حتي يدور بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه المطلوب * في شرح المواقف

(م - ١٣ حواشي المقاييد ثاني) (عصام) علمها لاعلى نفسها وكذا الكلام في قوله بل المتوقف عليها أي المتوقف على اثباتها والعلم بها هو العلم بافادة هذا النظر بناء على ان افادته من فروع هذه الكلية والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بفهم صغرى سهلة الحصول اليه كأن يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم قبل لان العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفاداً من الاصل بالضم المذكور انما يدل على الاستلزام لاعلى التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المبين وليس موقوفاً عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر أقول حينئذ ننقل الكلام على ذلك الوجه الآخر فانه أيضاً نظر مخصوص وهكذا فاما ان يتسلسل أو ينتهي الى هذا الوجه والتسلسل باطل فالنوقف ثابت (قوله ولا يتوقف عليه) أي على العلم بافادة هذا النظر الصحيح المطلوب وهو العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم بل هو يحصل بمجرد افادة هذا النظر الصحيح العلم وقد زيف الشارح هذا في شرح المقاصد بأن المطلوب يتوقف على العلم بافادة هذا النظر الصحيح أيضاً حيث قال التصديق بالنتيجة انما يستلزم التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب وأجاب عنه بعضهم بأننا نعلم بالضرورة ان العلم بالمقدمتين على هيئة الشكل الاول يستلزم التصديق بالنتيجة سواء

(١) قوله وثانيهما ان النظري الخ قبل هذا هو المنقول عن امام الحرمين حيث قال لان العلم بالدور لا تثبت القضية الكلية الشخصية المعلومة بالضرورة فتكون تلك القضية الكلية متوقفة على تلك القضية الشخصية المعلومة بالضرورة (منه)

(قوله أو بانتفاء العلم هذا) أي هذا كلام شارح المواقف (ولي الدين)

علم الاستلزام أولاً فان العلم بالاستلزام يتوقف على تصور هذين الصديقين والتصديق بالنتيجة لا يتوقف على تصورها أقول لا يخفى عليك ان هذا الجواب مبني على الغلط فان ما يتوقف على تصور هذين الصديقين انما هو الاستلزام بين الصديقين لا الاستلزام بين المقدمات المرتبة والنتيجة والكلام في الثاني دون الاول والحق ما ذكره الشارح من ان التصديق بالنتيجة كما انه يتوقف على التصديق بالمقدمات المرتبة كذلك يتوقف على التصديق بكون تلك المقدمات مستلزمة للنتيجة ومفيدة لها اذ لولا التصديق باستلزامها لم يحصل التصديق بالنتيجة يعلم ذلك بالرجوع الى الوجدان غاية ما في الباب ان التصديق باستلزامها ضروري في هيئة الشكل الاول وذلك لا يفيد عدم التوقف كما لا يخفى (قوله فان قيل هذه الشبهة) وهي ما اشار اليه الشارح بقوله فان قيل كون النظر مفيداً الخ انما يدل على امتناع العلم الخ لان حاصلها على ما صرح به في المواقف ان كون النظر مفيداً ان كان معلوماً كان ضرورياً أو نظرياً والتالي بكلا شقيه باطل فكذا المقدم وهو كونه معلوماً ثبت بقيضه وهو امتناع العلم به ولا يخفى ان ذلك لا يستلزم كونه مفيداً في نفسه والمسمى ذلك (قوله هذه القضية صادقة الخ) الانسب الا كنفاء بقوله معلومة الصدق (قوله ولا يخفى ان محصل الجواب) أي محصل جواب شارح المواقف عن السؤال بأن هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم الخ بقوله قلنا المدعى عندنا الخ اخراج منكري افادة النظر الى التوقف في الافادة وذلك لانه جعل مدعاهم انتفاء معلومة الافادة وذلك لا يقتضي الا توقفهم في الافادة ففيه (٩٨) نظر لان دعوى انتفاء معلومة شيء لا يقتضي التوقف فيه لجواز

الجزم بنقيضه فان انتفاء العلم بالشيء قد يكون بانتفاء العلم بنقيضه أيضاً وقد يكون بتحقيق العلم بنقيضه وأيضاً يجوز ان تكون دعوى انتفاء المعلومة لجعل مقدمة لا بطلان

فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيداً لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به * قلنا المدعى (١) عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالتدبير يدعى انتفاء معلومة صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم هذا * ولا يخفى ان محصل الجواب اخراج منكر افادة النظر الى التوقف في الافادة وذلك بعيد جداً لا يساعده البيان أصلاً ولا حاجة اليه لان محصل الشبهة هو النقص الاجمالي للدليل مثبت افادة النظر بأنه لو تم بجميع مقدماته لتحقق الدور وأما بيان ان المدعى ليس ضرورياً فلدفع ماعسى أن يقال الدعوى بديهية والمذكور في صورة الدليل ثبته ولا يجدي فيه النقص

(أو)

دليل مثبت على ماسيجيه منه أو لا بطلان صدق تلك القضية السككية على ان يكون

تقرير الشبهة هكذا اثبات النظر بالنظر تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوماً حين ما ليس معلوماً كما في شرح المواقف (قوله وذلك بعيد جداً) لأرى وجهها لكونه بعيداً فان التوقف في بعض الامور كثير فبما بينهم وليس أول قارورة كسرت في الاسلام وقوله لا يساعده البيان ان أراد بالبيان ما ذكره في الشبهة المذكورة فقد عرفت مساعدته لذلك وان أراد به غير ذلك فلا بد من البيان (قوله هو النقص الاجمالي) اقول ويحتمل ان يكون هو المعارضة بان يقال لو كان لكم دليل على صدق تلك السككية لنا دليل على كذبها وهو ان النظر لو كان مفيداً للعلم لكان إما ضرورياً وإما نظرياً والتالي باطل بكلا شقيه فكذا المقدم (قوله وأما بيان ان المدعى ليس ضرورياً فلدفع ماعسى الى آخره) لا يخفى عليك ان هذا بعيد جداً لا يساعده البيان أصلاً حيث جعلوا كونه ضرورياً اختاراً لكونه نظرياً وقدموه عليه ولم يتعرضوا لدليله مثبت أصلاً ولا وجه لشيء منها لو كان مرادهم ذلك وبالجملة حمل الشبهة على هذا ليس باقرب من حملها على التوقف في الافادة كما لا يخفى على من ذاق حلاوة العبارة

(١) قوله قلنا المدعى عندنا الخ لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التعسف لان سباق الكلام في أبحاث الافكار بل هنا أيضاً حيث قال في عنوان البحث ثم قال المتكروناً لكون النظر مفيداً للعلم يدل على ان الشبهة لمنكري نفس الافادة فالاولى ان يقال المقصود من الادلة التي تفيد نفي المعلومات هو انه لو أفاد العلم أفاد كونه مفيداً للعلم عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم * حسن جلبي على شرح المواقف وقوله لو أفاد العلم الخ عليه منع ظاهر ادلائهم انه لو أفاد علماً أفاد كونه مفيداً للعلم ودعوى كونه لازماً بينا غير ضروري ولا مبرهن عليه * خواجه زاده على شرح المواقف (منه)

(قوله أو نقول) قد عرفت أنه يمكن حل ما في شرح المواقف على هذا المحصل (قوله الى تفصيل ذكره الشيخ الى آخره) ولعله ما أشار اليه الشارح في شرحه للشمسية حيث قال فان قلت هذا الشكل مشتمل على دور لان العلم يحصل النتيجة فيه موقوف على العلم بكلية الكبرى أعني ثبوت الأكبر لكل واحد من افراد الاوسط التي من جملتها الاصغر فيلزم توقف العلم بالنتيجة على ثبوت الأكبر للاصغر وهو عين النتيجة مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم لا تعلم النتيجة أعني ان كل انسان جسم مالم يعلم ان كل ما يصدق عليه الحيوان من الانسان والفرس وغيرهما فهو جسم وهذا دور محال قلت الحكم يختلف باختلاف الموضوع من حيث الوصف فالمطلوب المجهول هو الحكم بالأكبر على ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاصغر والمعلوم في الكبرى الحكم بالأكبر على ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاوسط ولا (٩٩) امتناع في توقف الاول على الثاني مثلا يعلم

في الكبرى ثبوت الجسم لزيد وعمرو وغيرهما من حيث انها من افراد الحيوان والمطلوب ثبوت الجسم لها من حيث هو من افراد الانسان انتهى (قوله أو الى ما زيفه به) الشارح وهو ما قلناه عنه فيما سبق فقد ذكرنا الضمير المنصوب لما يقال والمجرور لما (قوله وكلمة من بيانية) فيه نظر بل الظاهر أنه جعلها تبعية (قوله فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل) أقول هذا مخالف لما مر من الشارح في توجيه حصر الاسباب في الثلاثة من ان مرجع الحدس

أو نقول محصل الشبهة ان المدعي بما يتمتع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا للزم العلم به بما يتمتع العلم به (قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدا للعلم) اشارة الى أن الدعوى كلية كما حققها الأمدى لاهملة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى (قوله وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب) لعله اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ (١) أبو علي بن سينا في دفع دور أورده الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير على الشكل الاول أو الى ما يقال في دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فالإلزام استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه أو الى ما زيفه به في شرح المقاصد (قوله وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل) جعل ضمير منه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية أصفي أي ما ثبت من أجل العقل دون الخبر والحس بالبدية أي بأول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهو ضروري ولم يدخل فيه الحس وما حصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس أو الخبر فهو خارج من المقسم فن قال الاولى من غير حاجة الى سبب ليلائم تعريف الاكتسابي فقد قصر نظره ولا توجه هذه الامور على تعريف الضروري ولا يحتاج

(١) قوله الى تفصيل ذكره الشيخ الخ كتب الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير الى أبي علي بن سينا اياك ان تعتمد على المباحث المعقولة فان أجلى البداهات وأولها هو الشكل الاول وفيه دور لان ثبوت النتيجة يتوقف على كلية كبراه ولا تصير كبراه كلية الا اذا كان الأكبر صادقا على الاصغر لان الاصغر من جملة افراد موضوع الكبرى وأجاب الرئيس بأن كلية الكبرى موقوفة على اندراج الاصغر تحت الأكبر وثبوته للاصغر اجمالا والمقصود من النتيجة ثبوته تفصيلا فلا دور كذا قال مفتي زاده (منه)

والتجربة ونحوهما الى العقل (قوله فقد قصر نظره) وكذا من قال قوله من غير احتياج الى الفكر لادخال التجريبات والحدسيات قد قصر نظره فان التجريبات والحدسيات خارجتان من المقسم كما ذكره هذا الحشى فكيف يصح ادخالها في المقسم فان قلت هما داخلتان في قوله من غير احتياج الى الفكر قطعا فان الفكر هو النظر وكل منهما غير محتاج الى النظر قلت الفكر ههنا بالمعنى اللغوي فعدم الاحتياج اليه لا يشمل ما سوى الاوليات ويؤيد هذا ما ذكره من المثال وقول بعيد هذا لا يتوقف على شيء أي على شيء سوى العقل وظاهر قوله بأول التوجه * قيل لكن يرد عليه حيث ان العلم التصديقي لا ينحصر في الحاصل بالبداهة بالمعنى المذكور وفي الحاصل بالاستدلال أقول لا يرد عليه ذلك فان الحصر للعلم الثابت بمجرد العقل لا للعلم التصديقي مطلقا فتمل (قوله ولا توجه هذه الامور الخ) حاصل الانحاء ان تعريف الضروري يدخل فيه هذه الامور فانه يصدق على كل منها انه ثابت من غير احتياج الى الفكر مع انه ليس بضروري بالمعنى المراد ههنا وهو الاولى ووجه عدم الانحاء ان حاصل التعريف ان الضروري ما ثبت بالعقل من غير احتياج الى الفكر فان المقسم جزء من تعريفات الاقسام المستفادة من التقسيم ولا شك انه ليس بشامل لهذه الامور فلا انحاء

(قوله نعم بقي قضايا الخ) أي بقي انتقاض تعريف الضروري بها قلها داخلة في التعريف لكونها مما يتعلق بالعقل وغير محتاج إلى الفكر مع أنها ليست بضروريات بالمعنى المراد هنا وهو الأولى (قوله فانه ليس بضروري) مع أنه داخل في التعريف لكونه مما يتعلق بالعقل وغير محتاج إلى الفكر (قوله بعض العبارات) وهو قوله أي بأول توجهه (قوله فلا وجه للتخصيص) أي تخصيص التقسيم إلى الضروري والاكتسابي بما ثبت بالعقل وفيه أن المصنف أراد هنا أن يبين أن العلم الثابت بكل سبب من الأسباب الثلاثة من أي قسم هو من أقسام العلم فلما بين أن العلم الثابت بالخبر المتواتر ضروري وبخبر الرسول استدلالاً ذكر هنا أن العلم الثابت بالعقل بعضه ضروري وبعضه اكتسابي على أن المعنى أن العلم الثابت بالعقل منقسم إلى الضروري والاكتسابي ولا شك أن الانقسام إلى القسمين من خواص ما ثبت بالعقل فلا غبار (قوله من العلم) أي مطلقاً سواء كان ثبوته بالعقل أو بغيره من الأسباب الضمير الجوروفي منه راجع إلى العلم مطلقاً لا إلى العلم الثابت بالعقل خاصة كما فعله الشارح قلنا معني أن ما ثبت من العلم مطلقاً بالبدئية أي بأول توجهه فهو ضروري أولى وما ثبت منه بالاستدلال مثلاً فهو اكتسابي وأنت خير بأن هذا الكلام من المصنف حينئذ يكون إشارة إلى تقسيم العلم إلى الأولى والاكتسابي ويبقى بيان أن العلم الثابت بالعقل من أي قسم من القسمين وفيه ما لا يخفى قدبر (قوله بعد استيفاء الأسباب) (١٠٠) ظرف لقوله بيان المتن يعني أن المصنف بعد ما استوفى بيان أسباب

إلى أن يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج إلى سبب نعم بقي قضايا قياساتها معها فانه ليس بضروري بمعنى الأولى ولا يبعد أن يقال قضايا قياساتها معها ضروري غيرا اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الأولى كما توهمه بعض العبارات * بقي أن الضروري والاكتسابي لا يخصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن أن يجعل بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الأسباب ويكون قوله وما ثبت بالاستدلال بمعنى ما ثبت بالاستدلال مثلاً بأن يكون ذكر الاستدلال لخصوصه ولا بد على توجيه الشارح أيضاً من جعل ذكر الاستدلال خارجاً مخرج التمثيل والأول رد التصور النظري وجعل المصنف منكراً لجريان الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار (قوله كالمعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه) الكل مجموعي بقريته الإضافة إلى المعرفة فإن الأفراد لا يضاف إلا إلى التسمية ولذا قيل كل الرمان مأكول صادق بخلاف كل رمان مأكول والشيء عبارة عن نفس الكل وحمله على نفس الجزء بأبي عنه قوله من جزئه إذ الظاهر حينئذ منه أو من الشيء والحكم لا يتم إلا في كل وجزء لها مقدار ولو جعل الحكم به أزيد

العلم أراد أن يبين ما ثبت من العلم الحاصل بتلك الأسباب ويقسمه إلى الضروري والاكتسابي وأراد بالضروري الأولى وبالاستدلال ما عداه على أن يكون ذكر الاستدلال خارجاً مخرج التمثيل وهنا توجيه آخر لصاحب حل المعاهد وهو أن يكون بيان المتن أي لما ثبت من العلم الحاصل بالعقل كما في

توجيه الشارح ويكون معنى قوله ما ثبت منه بالبدئية ما ثبت منه بلا واسطة فكر ونظر وإن كان بواسطة حدس أو تجربة أو غيرها ويكون الاكتسابي مراداً بالاستدلال حينئذ يكون الاستدلال على ظاهره ويدخل الحدسيات والتجربيات ونحوها في القسم الأول ويكون الضروري أهم من الأوليات قدبر (قوله على توجيه الشارح) وهو قوله أي بالنظر في الدليل (قوله بعيد عن الاعتبار) إذ لم يتقل عنه ذلك قط بل هو منقول عن الإمام الرازي وقد ردوا عليه في ذلك رداً بليغاً كما في المواقف وشرحه (قوله فإن الأفراد لا يضاف إلا إلى التسمية) فيه نظر لجواز أن يضاف إلى المعرفة الجنسية أو الاستقرائية وقد اعترف بذلك في بعض مؤلفاته (١) حيث قال صدق كل الرمان إذا كان الرمان معهوداً خارجياً أو ذهنياً وأما إذا كان جنساً استقرائياً فلا فالحكم بالصدق هو الحكم بالصدق في الجملة والحكم بالكذب حكم بالكذب مطاقاً انتهى قدبر (قوله إذ الظاهر حينئذ منه) إذ الظاهر رجوع الضمير إلى الشيء فيكون المعنى حينئذ الكل أعظم من جزئه وذلك ليس بمقصود بل المقصود أن الكل أعظم من جزئه وإنما قال إذ الظاهر لاحتمال أن يكون الضمير راجعاً إلى كل الشيء فيكون المعنى الكل أعظم من جزئه كما هو المقصود (قوله والحكم لا يتم الخ) وذلك لأن ثبوت الاعظمية في الكل لا يتصور بدون ثبوت الصغر في الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الأعراض الأولية له بحيث لا مقدار للصغر ولا عظم

{ قوله والا فكيف } أي وان لم يكن مراد القائل ماقلناه (ولي الدين)

(قوله لم الكل) أي كل كل وجزء سواء كان لها مقدار أولاً وفيه نظر اذا لا زديدية في الكل لا تصور بدون الزيادة في الجزء ولا زيادة فيها ليس له مقدار اللهم الا أن يقال أصل بمعنى أصل الفعل فتأمل (قوله ولا يكفي تخصيص الكل) أي لا يكفي في اتمام الحكم تخصيص الكل فقط بدون تخصيص الجزء أيضاً (قوله وليس أعظم من جزئه) لما عرفت من أن أعظمية الكل لا تصور بدون صغر الجزء والجزء هنا اما نفسه أو وصفه ولا صغر في شيء منهما بالنسبة الى المجموع اذ ليس للمجموع سوي مقدار نفسه (قوله ليس أعظم من الصورة) لوجه لتخصيص الصورة بالذكر اذ الجسم ليس أعظم من الهيولى أيضاً اذ لا مقدار لها ولا صغرية وأعظمية الجسم منها تستدعي صغريتها كما عرفت (قوله بالتركيب) من الهيولى والصورة (قوله كل ملتئم) التركيب إما اضافي أو توصيفي والظاهر هو الثاني (قوله فانه أعظم (١٠١) من جزئه) فيه نظر لما عرفت

ان أعظمية الكل تستدعي الصغر في الجزء ولا صغر فيها لا مقدار له على انه لا وجه لهذا الاشكال بعد ارادة كل ملتئم من أجزاء لكل منها مقدار غاية ما في الباب ان محمول القضية أعم من موضوعها وذلك ليس في شيء من الاشكال (قوله وبعد فيه انه لا بد الخ) أقول يمكن أن يجاب عن هذه الاعتراضات بأن المذكورات من تمات الموضوع والمحمول وملحقتهما والمراد بعد تصور الموضوع والمحمول مع ملحقتهما

لم الكل ولا يكفي تخصيص الكل بما له مقدار اذ ما له مقدار اذا أخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس أعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركيب من الهيولى والصورة فان الجسم ليس أعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركيب مقدار سوي مقدار الصورة بل لا بد أن يراد كل ملتئم من أجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم على القول بتركيبه من أجزاء لا يتجزأ فانه أعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار (قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء) فيه انه يتوقف على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء الا أن يقال المراد بالكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه وكذا الكلام في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه وبعد فيه انه لا بد من تصور معنى من وان القضية لو كانت كلية لا بد من تصور السور والافراد وانضاف الافراد بمفهوم الكل ولو كانت مهمة لا بد من تصور الافراد والانصاف لا يقال لا بد من ضمير في المحمول ومن ملاحظته لانه أمر اعتبره التحويلون وبمزيل عن اعتبار العقلاء وأما حديث انه لا بد من تصور النسبة أيضاً فشهور وتكلف الجواب عنه مسطور ويغني عن التعرض له ظهور (قوله ومن زعم ان جزء الانسان قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) يريد انه قد يتورم الجزء فيصير أعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان أنسب ولعله أراد القائل أن الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان قد يكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون أولياً والا فكيف يتصور عاقل يزعم هذا وأما أن منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء ولا يخفى انه يكفي عدم

الانه عبر بالجزء عن الكل واكتفى بذكر الاصل ويؤيده قولهم في أمثال هذا المقام بعد تصور الطرفين (قوله فيصير أعظم من الكل) أي من الكل الذي قد كان قبل تورم الجزء (قوله الى تأمل زائد) لا يخفى في انه لا يحتاج الى الزائد على تصور الطرفين ولو في دفع المزاحمة بل يكفي تصورهما على وجه التحقيق في ذلك الدفع أيضاً (قوله فكيف يتصور عاقل يزعم هذا) فيه انه لا استبعاد في ذلك ممن لم يتصور الطرفين بل أمثال ذلك قد كثرت ألا يرى ان منهم من قدح في الحيات كالفلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس ومنهم من قدح في البدييات كفاي المواقف وشرحه وقد سبق انكار السوفسطائية حقائق الاشياء وليس هذا بأبعد من ذلك (قوله واما ان منشأ الزعم الخ) تعريض على الشارح حيث لم يتعرض لكون منشئه عدم تصور معنى الاعظم مع احتماله له أيضاً وفيه انه يمكن جعل كلام الشارح خارجاً عن خرج التثليل أي لم يتصور معنى الكل والجزء مثلاً على ان كون المنشأ لازماً المذكور عدم تصور معنى الاعظم في غاية البعد بل الظاهر أن يكون المنشأ عدم تصور معنى الكل (كفوي)

(قوله فوضع كله في وقت ما الخ) يعني ان المراد بالكل في وقت ما الكل الذي لم يتورم فيه الجزء والمراد بالكل الذي في زمان عظم الجزء الكل الذي تورم فيه الجزء فالحاصل انه وضع الكل الاول موضع الكل الثاني ولا شك ان الجزء المتورم أعظم من الكل الذي لم يتورم فيه الجزء وحل المغالطة ان الجزء المتورم ليس أعظم من كل الجزء المتورم (قوله موضوع كله) الظاهر موضع كله (قوله بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الإسقاط من قلم الناسخ (ولى الدين)

(قوله ولا يجب الخ) كما هو المستفاد من عبارة الشارح (قوله لا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر) فيه ان عدم امكان ذلك محل مناقشة على ان عدم امكان ذلك لا ينافي كفاية عدم تصور واحد منهما وعدم وجوب عدم تصور شيء منهما والكلام في ذلك ولعله لهذا يبادر الى الملاوة بقوله على ان لحل العبارة الخ (قوله مساغا) فان الواو الواصلة قد تحذف بمعنى أو الفاصلة (قوله والظاهر انه) أي القائل الزاعم أو الواهم المزاحم (قوله في وقت ما) وهو وقت عدم تورم الجزء (قوله في زمان عظم الجزء) أي (١٠٢) في نفسه بالتورم أو من نفسه في وقت ما وهو وقت عدم التورم (قوله

الا كونه معلولاً لها) وأنت خبير بأنه لا معنى لمعلم كون الدخان معلولاً للنار عند رؤية النار بل المعنى علم ان الدخان موجود للنار هناك فالتقدير فعلم ان دخاناً موجود لها وكذا الكلام في قوله كما اذا رأى (١) دخاناً فعلم ان له ناراً أي فعلم ان ناراً موجودة له هناك فلا غبار (قوله والام يكن) أي وان لم تقيد الرؤيتان بعدم الرؤيتين (قوله لان المثال رؤية النار الخ) لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار وهذه لا توجد مع رؤية النار (قوله وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل) يراد به جعل العقل متوجهاً الى ما قصد العلم به فارغاً عن الغير فقوله والنظر في المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب آخر في الاختيار الى صرف العقل كالاصفاء وتقليب الجدوة وصرف العقل تصریح بما علم ضمناً والا فهو لا يكون بالاختيار يرشدك اليه قوله فيها بعد وهو مباشرة الاسباب والاطهر ان التقييد بالاختيار مشترك بين الكل وربما يتوهم ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار مراد فيها بعد ترك اعتماداً على معرفته سابقاً يقال أراد مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار فانه يكتفي بذلك وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار

تعليل للنفي في قوله ولا حاجة وأنت خبير بأن ما ذكره ليس الا عين تقييد الرؤيتين بعدم الرؤيتين فكيف يدل على عدم (وفيه) الحاجة الى التقييدين اللهم الا أن يراد نفي الحاجة الى التقييد لفظاً (قوله يراد به) أي بصرف العقل (قوله كما توهم) المتوهم هو المحشي القزويني (قوله لا يكون بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الإسقاط من قلم الناسخ (قوله وربما يتوهم) المتوهم هو المحشي القزويني حيث قال هنا قوله بالاختيار تصریح بما علم ضمناً لان المباشرة هو الكسب وذلك لا يكون الا مع الاختيار ثم قال عند قوله وهو مباشرة الاسباب صريح في ان المباشرة لا تفك عن الاختيار انتهى (قوله فانه يكتفي بذلك) أي يكتفي في الكسب (٢) عند

(١) قوله كما اذا رأى العقل أو المستدل في الليل مثلاً ناراً قوية مشتعلة فعلم ان لها دخاناً أو على عدمه أو من وجود المعلول أو عدمه على وجود العلة كما اذا رأى في اليوم دخاناً فعلم ان هناك ناراً أو على عدمها برده من

(٢) فن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدوراً سواء فان الالهام والتلميم ليسا مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يتي بها مزاج ولا معنى لكون العلم مقدوراً كسباً سوى ان طريقه مقدور فهو أي النظري عنده الكسبي وتعرفها متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو

الشارح كون مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار ولا يشترط كون مباشرة جميع الاسباب بالاختيار (قوله وفيه) أى فيها ذهب اليه الشارح مخالفة صاحب المواقف (قوله ومن هنا) أى من أجل أن صاحب المواقف اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار جعل جميع الحيات ضرورية لا كسبية بناء على أن الحيات عنده لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور بل تتوقف على أمور أخرى غير مقدورة لا يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما صرح به في المواقف (قوله قول بلا دليل) اذ لا دليل على توقف الحيات على غير الاحساس فضلاً عن توقفها على أمور غير مقدورة لنا بل لا يصح الحكم على ما لم يعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت بالوجود والتوقف وعدم المقدورة قال الطرسون زاده مبني القول انذ كور جعل المقدور ما يحصل بالقدرة فقط من غير انضمام أمر غير مقدور اليها وذلك يقتضى أن لا يكون علم مقدوراً للمخلوق أصلاً فانه يتوقف على خلقه تعالى وإرادته وتجدد الزمان وغير ذلك من الامور الغير المقدورة للمخلوق (قوله دون النظري بحكم) وما قال السالكون من أن القول بها في النظرى مخالف لصريح العقل والالجاز أن تكون (١٠٣) البديهيات الاولى أيضاً موقوفة على أمور

لا فعلها ليس بشئ بل
تقول القول بها في الحيات
أيضاً مخالف لصريح العقل
والا لجاز أن تكون
الاوليات أيضاً كذلك
فالجواب هو الجواب (قوله
لا لخصوصه) أي لا لخصوص
الاستدلالي (قوله يمكن
أن يكون مبني الجعل الخ)
هذان المبيان وانحان
بالنسبة الى جاعلين مختلفين
لكنهما لا يصحان بالنسبة
الى جاعل واحد كصاحب
البداية فلا يصلحان لدفع
التناقض في كلام صاحب

وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ومن هنا جعل جميع الحيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الاسباب مثلاً كسبياً ويمكن أن يكون مبني الخلاف أن القول بوجود أسباب في الحيات لا يعرف متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا دليل بل أخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهو بالانكار أحق من الحواس الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين على أن الحكم بأن في الحس أموراً لا نعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظري بحكم* بقى أنه قال صاحب المواقف أن النظري يلزم الكسبي بالاتفاق وكون النظري أخص انما هو بحسب المفهوم بناء على جواز طريق اختياري سوى النظر وأما بحسب الواقع فلا طريق اختياري سوى النظر لأن الإلهام والتعليم غير اختياريين والصفية قلباً تقي بها طاقة البشر والحس لا يكتفى في الحيات على ما عرفت فإن تم ما ذكره من تحقيق المذهب فلا يتم ما ذكره الشارح وينهدم بالكسبية (قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي) يعنى لا لخصوصه بل لكونه نظرياً إذا اضروري بهذا المعنى مقابل للنظري لا لخصوص الاستدلالي (قوله فمن هنا جعل بعضهم العلم بالحاصل بالحواس كتابياً) يمكن أن يكون مبني الجعل كتابياً أنكار أمور لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبني جعله ضرورياً الاعتراف بها وأن يكون المبني الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب وعدمه والتزام الاختيار في الجميع (قوله فظهر أن لتناقض في كلام صاحب البداية) قبل وجه التناقض أنه جعل ما ينظر العقل من قسم الاكتسابي ثم قسمه الى الضروري فجعل بعضه

البداية وغرض الشارح ذلك ولذا لم يتعرض لها ولم التصدير بالامكان إشارة الى هذا فافهم (١) (قوله ومبني جملة) أى جعل العلم بالحاصل بالحواس والظاهر ومبني الجمل كما في قريته السابق (قوله الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب) هذا مبني الجمل اكتسابياً وقوله والتزام الاختيار في الجميع مبني الجمل ضرورياً (قوله وعدمه) بالجر عطف على الاختيار أي وعدم الاختيار في بعض آخر (قوله من قسم الاكتسابي) حيث فسر الاكتسابي بما يحده الله تعالى بواسطة الكسب وجعل الاسباب عبارة عن مباشرة الاسباب وقسم الاسباب الى نظر العقل والى غيره فلزم من ذلك أن يكون ما ينظر العقل قسماً من أقسام الاكتسابي (قوله ثم قسمه) أى قسم ما ينظر العقل حيث قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري الخ (قوله فجعل بعضه) أى بعض ما ينظر العقل

مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على أنه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وإن لم نطلع عليه جملة أخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه أى النظري يلزمه أى الكسبي عادة اتفاقاً من الفريقين* شرح المواقف منه (١) إشارة الى أنه يدفع بهذا التقدير ما قيل الحصر المستفاد من تقديم الجار في قول الشارح ومن هنا جدل الخ في حيز المنع لاحتمال أن يكون المنشأ الانكار والاعتراف المذكورين قد برهن منه

(قوله وبصه ليس ضروريا) لا يخفى ان هذا لا يتفرع على ما ذكره فلا بد أن يقال انه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي وجعل ما ينظر العقل الخ كما قال القائل المتقول عنه وهو الخشحي الحياي (قوله تفسير الضروري) حيث قال أولا وهو ما يحده الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره وقال ثانياً هو ما يحصل بأول النظر من غير تفكر فالاول يقتضي سلب الضروري عما يحصل بالحس والتجربة مثلاً والثاني يوجب ضروريته فيلزم من هذا ان الحاصل بالحس والتجربة مثلاً ضروري وليس بضروري وهل هذا الانقاض (قوله تأمل) لعله اشارة الى ما سبق مثله وهو احتمال أن يكون صاحب البداية منكراً لجريان النظر في الصور كالامام الرازي فيثبت ذلك التقييم حاصراً بالنسبة الى العلم مطلقاً عنده لكن ذلك الاحتمال بعيد عن الاعتبار (قوله فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات) هذا مناف لما سبق منه من ان غير الاوليات ما عدا قضايا قياساتها مما يتعلق بما سوى العقل فهو خارج عن المقيس (١) فكيف يكون غير خارج عن تفسير القسم (قوله لان الالتقاء من الله تعالى) (١٠٤) حل الالتقاء على الالتقاء الحقيقي لا على ما هو الاعم منه ومن الظاهري والظاهر

هو الثاني ولعل التصدير بالامكان اشارة الى هذا (قوله نشأ من الشيطان) هذا بشعر بان المعتبر في الفيض أن لا يكون مباشرة سبب أصلاً والظاهر ان المعتبر فيه أن لا يكون مباشرة سبب من الماهية اليه والخرج عنه ما بمباشرة سبب نشأ من الملك أيضاً والزام انه أيضاً ليس بطريق الفيض بعيد جداً (قوله وهو الاعم) أي الاعم من المفسر المذكور وما يزال الكتب وارسال الرسل كما قيل وقيل أي الاعم بما بطريق الفيض

ضروريا وجعل بعض ما ينظر العقل ضروريا وبصه ليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بأن قسم الاكتسابي ما هو بمباشرة النظر او التقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل والثاني اعم من الاول ويبعد أيضاً انه لما فسر الضروري في الموضوعين بمعنىين لم يبق للتناقض مجال فتقول وجه التناقض تفسير الضروري بمفهوميين متخالفين يقتضي أحدهما سلب الضرورية عن بعض ما أوجب الآخر ضروريته ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح من أن للضروري معنيين هذا والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلال الى العلم بمعنى اليقين لا العلم مطلقاً لبقاء التصور النظري واسطة الا أن يراد بالاستدلال الاستدلال ونحوه تأمل والمراد بأول النظر ما فسر قوله من غير تفكر فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات ولا يقدح في التقسيم (قوله والالهام المفسر بالقاء بمعنى في القلب بطريق الفيض) وقد يزداد من الخير لتخرج الوسوسة ويمكن أن يقال استغني عنه لان الالتقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس الفاء بطريق الفيض بل القاء الله بمباشرة سبب نشأ من الشيطان وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سبباً عند أهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق (قوله حتى يردبه الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة) فيه ان المحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقاً ان أراد نفي السببية مطلقاً لا يصح ادلا اشتباه فيها ولو أريد نفي السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده بأهل الحق اذ لا مدعى لمعوم سببته والاولى أن يراد نفي السببية مطلقاً اذ الكلام في الاسباب الظاهرية

ومما بطريق الاستفاضة وأنت خير بانه على كلا التقديرين يكون قوله يكون سبباً عند أهل الحق محل تأمل العادية اذ الالتقاء بطريق الفيض لما لم يكن سبباً للعلم عندهم كيف يكون الاعلام الشامل له ولغيره سبباً للعلم عندهم اللهم الآن براداه يكون سبباً في الجملة عندهم فلا يصح القول بانه ليس سبباً على اطلاقه فلا يستقيم تفسيره في كلام المصنف به (قوله وهو ليس بسبب كذلك اتفاقاً) فيه انه قد مر فيما سبق ان المراد يكون السبب سبب العلم لعامة الخلق كون نوعه كذلك والا لخرج الخبر الصادق كما مر ولا شك ان نوع الالهام كذلك عند القائلين بسببته للعلم فلا يكون سبب سببته اتفاقاً فلا يصح قوله اذ لا مدعى لمعوم سببته (قوله اذلا اشتباه فيها) أي في سببية الالهام مطلقاً (قوله اذ الكلام في الاسباب الظاهرية) قد مر فيما سبق ان كون الكلام في السبب الظاهري غير صحيح اذ السبب الظاهري هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك لا أسباب له فيثبت لا يصح قول المصنف وأسباب العلم لا يخلق ثلثة فتأمل

(قوله قيل الخ) قائله المحشى الخيالي وكذا المستبعد (ولي الدين) هذه القولة متعلقة بمرّة (١٠٣)

(قوله من السبب الحقيقي) كلمة من ابتدائية لاتبعضية والمراد بالسبب الحقيقي هو الله تعالى وقد مر منه فيما سبق ان اطلاق السبب على الله تعالى يحتاج الى توقيف فلا ينبغي إطلاقه عليه تعالى (قوله بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل) لاشك ان الالهام سبب ظاهري وطريق للدراك كالحبر الصادق فلا وجه لانكار توسط سبب ظاهري سوى العقل في العلم الالهامي اللهم الا ان يدرك الالهام في استمالات العقل كالنظر والحدس على ما مر منه فيما سبق فتأمل (قوله قوله الا أنه حاول انتفيه الخ) قال القزويني ولعل الوجه ان يقال حاول التنبيه على ان الملهم لا يكون الاحقا وبنا ولا يتعلق الالهام الا بالحبر الثابت في نفس الامر فنعى قوله بصحة الشيء بالشيء الصحيح الثابت في نفس الامر انتهى (قوله وفيه انه قد نخص الخ) أي في كون اثبات المعرفة تنبها على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد نظر فانه قد نخص المعرفة بالعلم المسبوق الخ فيثبت ان يكون قوله من تخصيص العلم بالمركات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات قاصرا وفيه ان مقصود الشارح انه تنبيه على ان المراد بهما واحد عندنا لا كما اصطلاح عليه البعض من تخصيص كل منهما بشي كتنخيص العلم الخ وتخصيص ما ذكره بالذكر انما هو على طريق التمثيل لا على وجه الحصر (قوله فالنزاع يرجع الخ) وأنت خير بانه لا مجال لانكار ان الالهام لا يكون سببا للعلم بان الادراك الحاصل بنفس ذلك الالهام مطابق (١) للواقع فان أريد ان الادراك الحاصل بالالهام لا يعلم محضه ومطابقته (١٠٥) للواقع بذلك الالهام بعينه فذلك

للعادة والعلم الالهامي من السبب الحقيقي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل (قوله الا أنه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد) وأكده هذا التنبيه بأن زاد في مفعوله الباء الذي زاد في مفعول العلم وفيه انه قد نخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد نخص بالثاني من ادراكين تخلل بينهما جهل (قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر بما لا وجه له) يمكن أن يقال لا مجال لانكار ان الالهام يكون سببا للدراك انما النزاع في انه هل على العلم الحاصل به ونوق أم لا فالنزاع يرجع الي انه هل يعرفه صحة المعلوم ومطابقته للواقع أولا فبه بادراج الصحة على ان نفي السببية ليس لانه لا يكون سببا لادراكه بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك وكأن من وقع في جعله سببا انما وقع من أن بعض الانبياء كانوا أنبياء بالالهام وعلى هذا ينبغي نفي سببية الرؤيا للعلم أيضا اذ بعض النبوة كان بالرؤيا (قوله ويصلح للانزاع على الفيراخ) الاولى أو يصلح لان أحد التقيدين كاف وكلمة قد في قوله قد يحصل به العلم لتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام

(م - ١٤ حواشي المفاتيح ثاني) (عصام) وقع من ان بعض الانبياء (أي انما وقع

فيه لاجل ان بعض الانبياء عليهم السلام الخ وفي بعض شروح المدة شبهتهم قوله تعالى فاهلها خجورها وقواها والقياس على التحري فتدبر (٢) (قوله وكلمة قد في قوله قد يحصل به العلم لتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق) هكذا في أكثر النسخ ولعله سهو من قلم الناسخ والاصل للتقليل لا لتحقيق وقوله فلا يرد من الرد لا من الورد فتأمل (كفوي)

(١) مثلا اذا اهتم زيد بان الشيء الفلاني يوجد في الغد حصل له به ادراك أن الشيء الفلاني يوجد في الغد ولا يعلم بذلك الالهام بعينه ان هذا الادراك الحاصل له مطابق للواقع بل لابد هناك من سبب آخر يفيد ان هذا الادراك الحاصل بهذا الالهام مطابق للواقع (منه) (٢) ثم قل والجواب ان معنى الآية ان الله تعالى علم النفس بالآيات والحجج طريق الطاعة وطريق المعصية لانه عرفها بالالهام في القلب ولو سلم فانه تعالى أضاف ذلك الى ذاته وما يكون من الله تعالى فهو حق لا كلام فيه وانما الكلام في شيء يقع في القلب ولا يدري انه من الله تعالى أو من غيره والتحري ليس من باب الالهام لان الالهام عند هم انما يكون للعدل التقى لا للفاسق الشيء والتحري مشروع في حق الكل على أن التحري هو العمل بشهادة القلب عند عدم الادلة وهو نوع نظر واستدلال والالهام أيضا عند عدم الادلة حجة في حق الملهم لاني حق غيره انتهى فتأمل فيه (منه)

(قوله فن قال الخ) فأنه المحشي الخيالي (قوله ما قيل الخ) القائل والمحجب المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله وفي كون التواتر الخ) إشارة الى رد قوله ويصلح للالزام على الغير وتقريره انه على هذا ينبغي نفي سببية التواتر أيضاً ولا يصح عده من الاسباب فانه أيضاً لا يصلح للالزام على الغير (قوله كأنه غفل) أي عن هذا الاحتمال (قوله اذ لو انتفى أحدهما لم يصح الخ) لا يخفى عليك ان هذا الدليل لا يستلزم المدعي فان عدم صحة الحكم والاستدلال على تقدير انتفاء شيء من الامور الثلاثة المذكورة لا يستلزم صحة الحكم والاستدلال عند تحقق تلك الامور جميعاً لجواز توقف صحتهما على أمر آخر والمقصود ذلك اللهم الا ان يحمل التفریع على المعنى الغير المتبادر منه (قوله فلا يصح استثناء الله تعالى) لا يخفى ان هذا مبني على ان سوى في التعريف للاستثناء (١٠٦) ولا ضرورة له لجواز ان يكون للصفة لا للاستثناء وأيضاً يجوز ان

يكون التقدير ما هو سوى الله أو ما كان سوى الله ليؤول الى ما اختاره من العبارة الصحيحة (قوله من أجناس الموجودات) فيه ان هذا تقدير من غير قرينة تدل عليه وجمل قوله يقال عالم الاجسام الخ قرينة بأبام مقام التعريف كل الابهاء كما قال (الفروبي) (قوله ولكنه يكفي في التعريف الخ) هذا اراءة طريق واستثناء باللاحق عن السابق ومثله مما لا يلتفت اليه لاسيما في التعاريف (قوله وأجيب عنه الخ) وقد يجاب عنه بان هذا التعريف تعريف رسمي للعالم والتعريف الرسمي على رأي المتقدمين يجوز ان يكون مركباً من

في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون التواتر صالحاً للالزام على الغير نظر لان مصداقه العلم والغير أن يقول لم يحصل لي العلم من خبر هذا العدد نعم من شرط عدداً خاصاً يوضح عنده لالزام الغير والتعرض لخبر الواحد العدل لا حاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيد الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال (قوله فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملها يعني كأنه أراد بالعلم صفة توجب تمييز الایحتمال النفيض لصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به على عكس ما حقق سابقاً في مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتمال أن يكون العلم عاماً وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها فن قال كلمة كأن غير مرضية كأنه غفل (قوله والا فلا وجه) يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا ينافي قوله كان (قوله فالعالم الخ) تفریع على ثبوت حقائق الاشياء وتحقيق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سبباً للعلم اذ لو انتفى أحدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه وفي تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان المراد بكلمة تمان كان شيئاً ما فلا يصح استثناء الله تعالى منه وان كان كل شيء فلا يصح في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئاً ما يتناول الاشخاص فلا يقال لزيد علم وان كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معني من أجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكفي في التعريف حينئذ جنس من الموجودات وفي ذكر ما سوى الله تعالى اطلالة الثالث ما قيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضائع لاقائده فيه وأجيب عنه بأنه زائد على التعريف إشارة الى وجه التسمية والاحسن أن يقال العالم اسم لاجناس الموجودات لا مطلقاً بل من حيث انها يعلم بها الصانع وأن يقال هو لخراج الصفات من غير حاجة الى الابتناء على ان الصفة ليست غير الذات ولا خراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التملك بان الشكل ليس غير الجزء ولا خراج جميع الصفات والممكنات لانها غير الذات

الخاصين ومن الفصل والخاصة بل من الحد التام والخاصة كما بين في المنطق ولا يمد مثله ضامناً لاقائده (لأنها)

فيه ولا دليل على فساد رأي المتقدمين وصحة رأي التأخرين (قوله بل تنق حيث انها الخ) فلا بد من ذكر ذلك القيد ليفيد تلك الحيثية المتبصرة في مفهوم العالم ولا يمد أمثاله مستدركاً (قوله وان يقال) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر أو بدل الواو اذ أحد القولين كاف في المقصود (قوله من غير حاجة الى الابتناء على أن الصفة ليست غير الذات) فان ذلك اصطلاح لبعض المشايخ ليس بثابت عند جمهور المتكلمين لا سيما عند أرباب هذا التعريف على أن ذلك الاصطلاح انما هو في لفظ الغير ولم يسمع في لفظ سوى (قوله لانها غير الذات) لغة واصطلاحاً وهذا ظاهر لا حاجة الى الاستدلال عليه على ان الاستدلال عليه بان جميع الصفات والممكنات ليست بصفات ليس بتمام كما لا يخفى بل يجري ذلك في نفس الذات أيضاً فانها ليست بصفات مع انها ليست غير الذات

(قوله وستطلع) عند قول المصنف والمحدث للعالم هو الله تعالى حيث قال الشارح هناك مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدئ له (قوله على أن في اعتباره) أي في اعتبار أن الاجتناس يعلم بها الصانع الخ وهذا الكلام متعلق بقوله لامتطاً بل من حيث أنها يعلم بها الصانع فللمناسب أن يذكر معه بلا فصل اما بتقديم هذا أو بتأخير ذلك (قوله الرابع الخ) في كونه بحثاً في التعريف المذكور بحث اذ لا تعلق له به اللهم الا أن يقال توجيهه أن المصنف أراد بالعالم جميع الاجتناس والتعريف المذكور أعظم منه فلا يصح تفسيره به هنا فتأمل (١) (قوله متعدد) فيه رد على من زعم كالخشي القزويني أنه غير متعدد فاعترض على المصنف بأن قوله العالم بجميع أجزائه محدث على تقدير ارادة هذا الفرد لا يكون قضية كلية متعارفة بل يكون قضية مخصوصة فلا تكون مسئلة الفن الا بتأويل أن المراد كل جزء من أجزائه محدث وعلى من زعم أن العالم لو كان اسماً لكل لما صح جمعه وحاصل الرد كما قال الخشي الخبالي أنه متعدد على سبيل التبديل والمعنى أن كل مجموع محدث فالفضية كلية متعارفة وأيضاً يصح الجمع باعتبار الأفراد المتعددة على سبيل التبديل فتدبر (قوله بقرينة قوله بجميع أجزائه) فإنه يدل على أن العالم كل والاشخاص أجزاؤه (قال القزويني) يجوز أن يكون المراد بالأجزاء أجزاء جزئياته على أن تكون الاضافة لادنى ملازمة أو على حذف المضاف أي بجميع أجزاء جزئياته وأيضاً يجوز أن يكون المراد من الأجزاء (١٠٧) الجزئيات عبر عنها بالأجزاء لتكون

أكثرها أجزاء للمجموع من حيث المجموع وأنت خير بان السكل خلاف الظاهر والكلام على الظاهر (قوله ليستفي في الاستدلال الى آخره) أي في الاستدلال على وجود الله تعالى بأن يقال جميع الاجتناس من حيث المجموع محدث لابد له من محدث فمحدثه اما نفسه

لأنها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح أن العالم بجميع أجزائه محدث وستطلع على أن في اعتباره في مفهوم العالم دخلاً في اثبات المحدث وكفي ذلك داعياً الى ذكره في مفهومه * الرابع أن العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجتناس من حيث المجموع وهذا الفرد أيضاً متعدد على سبيل التبديل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمصنف أراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع أجزائه محدث وانما خص الارادة به ليستفي في الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله تعالى سواء كان التسلسل باطلاً أولاً وليرد به على الحكم لذهابه الى قدم بهض العالم (قوله يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض الخ) تنبيه على تخصيص العالم بالاجتناس وعلى تسميته بحيث يشمل ذوى العلم وغيرهم دفعا لنوهم ما رجحه الكشف من كونه اسماً لذوى العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان أنسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة أيضاً لكان أولى لم يعرف أنه لو قال كذلك لخص الجواهر الفردة بمقتضى عرفهم

أو جزؤه أو ماهو خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب هذا * بخلاف ما اذا أريد به كل جنس من الموجودات اذ لا يتأتى هذا الاستدلال حينئذ فانه يقال حينئذ يجوز أن يكون محدث فرداً آخر ومحدث ذلك الفرد الآخر فرداً آخر وهكذا الى ما لا يتأهي وفيه نظر اذ يمكن أن يقال حينئذ محدث كل فرد اما الواجب تعالى أو فرد آخر على طريق التسلسل وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني تأخذ بمجموع الأفراد المتسلسلة بحيث لا يشذ منها فرد فانه محدث أيضاً فمحدثه إما نفسه أو جزؤه أو ماهو خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث فتدبر (قوله بمقتضى عرفهم) بناء على أن الجواهر موضوع للجواهر الفرد في عرفهم هذا انما يرد على القائل أن كان مراده أنه لو قال عالم الجواهر بدل قوله عالم الاجسام وأما اذا كان مراده أنه لو قال ذلك مع ما ذكر بان قال يقال عالم الجواهر وعالم الاجسام وعالم الاعراض ليشمل بيانه الجواهر الفردة أيضاً ويستوفي الاقسام كلها فلا يرد كما لا يخفى على أنهم كثيراً يستعملون الجواهر بمعنى الاعيان لاسيما اذا كان في مقابلة الاعراض كما هنا (كفي)

(١) قوله فتأمل اشارة الى ان هذا البحث حينئذ انما يرد على الشارح اذا كان التفسير المذكور تفسيراً للمعنى المراد لا تفسيراً للماهية العالم وذلك محل تردد على أنه لو كان تفسيراً للمعنى المراد لسقط عنه البحث الاول فانه لا يصح حينئذ أن يقال وان كان كل شيء لا يصح في مقام التعريف الخ فافهم (منه)

(قوله لا تظهر فائدة) اذ الفرض وهو التنبية على التخصيص والتعميم المذكورين يحصل بدونه على انه داخل في قوله الى غير ذلك فأمثل (قوله يعني به) أي بخروج الصفات بناء على انها ليست غير الذات (قوله اتباعا لكلام الله تعالى) وأما الجمع والافراد في كلام الله تعالى فلان السموات طبقات متفصلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كما في تفسير القاضي (قوله ولا يجاب بدخول الى آخره) لعله رد على الحشبي القزويني حيث قال قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها اشارة الى جميع العلويات والسفليات ثم قال في الهامش والمراد ما وجد فيها داخلا في حقيقةها أو خارجا متكاملا فيهما أو حالا (قوله صفة (١٠٨) للموجود) من قيل من قتل قتيلًا والا فلا يتصور خروج الموجود من

على انه لا تظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة (قوله فيخرج صفات الله تعالى الخ) يعني به عند الاشاعرة لانها عين الذات عند المعتزلة . وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لا وجود للصفات عندهم ومما ينبغي أن ينبه عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة الى التمسك بأنها ليست غير الذات وأما الحاجة لاخراج جنس الصفة (قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها) لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض وما فيها وما عليها تفنن ولم يقصد استيفاء الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلا يرد انه بقي أعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول أعراض السموات في قوله وما فيها لان في اتمان تكون بمعنى يخص موضع العرض وأما أن تكون بمعنى يخص المكان والجمع بين المعنيين لا يصح (قوله أي مخرج من العدم الى الوجود) للحدوث تفسيران أحدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالانطباق يحمل المحدث على العالم حله على المعنى الاول فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بأنه كان ممدوما فوجد اشارة الى أن المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازي والا فالعدم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود وإلى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه (قوله وقدم العناصر بموادها وصورها لئلا يكون النوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هي طبيعية واحدة نوعية لا تختلف الا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أزلا وأبدا وأما الصور النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لابد أن يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كأن يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب أفرادها الشخصية اذ يجوز حصوله

العدم الى الوجود كما لا يخفى (قوله كما قيل) مرتبط بالمعنى أي كقيل بالواسطة بينهما بناء على ان زمان الخروج الى آخره (قوله) يريد قدمها بصورها الجسمية (خص الصور بالصورة الجسمية لرد ما في بعض الحواشي وهو الخاتمة الحالية يزعم انه خصها بالصورة النوعية وهنما عمل آخر وهو ان يكون المراد ماهو الاعم من الجسمية والنوعية على ان يكون المعنى انها قديمة بصورها الجسمية والنوعية وهذا أصوب اذ لا قربنة على التخصيص وأنم اذ في التخصيص نوع قصور في البيان ولعل الحشبي الخبالي حمل على هذا الحمل فاصل اعتراضه ان كان على الشارح ان

(من)

يقول لكن بالنوع والجنس بان يكون الاول ناظرا الى الصورة الجسمية والثاني الى

النوعية بناء على ماهو المشهور من ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس دون النوع وحاصل جوابه ان الشارح بني كلامه على ماهو التحقيق عندهم من ان الصورة النوعية ايضا قديمة بالنوع لاعلى ماهو المشهور أو أراد بالنوع النوع الاضافي الشامل للنوع الحقيقي والجنس فلي هذا لا اختلاف فيه (قوله الا بأمور) ككونها فلكية أو عنصرية (قوله بتعاقب افرادها) الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لاعن طبيعتها النوعية (قوله اذ يجوز حصوله) فانهم جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية من نوع الهواء بان يخلع الهواء صورته ويلبس الصورة النارية تأمل (كفوي)

(قوله بطريق الكون والفساد) أى حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل الصور النوعية على الهولي الواحدة. وأما تبدل الصور الجسمية المتخالفة بالهويات على الهولي الواحدة بالفصل والوصل فلا يسمى كونا وفساداً لبقاء النوع بحاله مع تبدل أفرادها (قوله بعض الحواشي) أى حاشية الخيالى (قوله المواليد) أى الحيوان والنبات والمعادن (قوله هذا) أى هذا كلام بعض الحواشي (ولي الدين)

(قوله في استمراره) أى استمرار وجود نوع النار بتعاقب أفراد الشخصية (قوله لان المدعى انه لا امتناع الخ) يعنى ان قدم المواليد بالنوع عندهم ليس بطريق الوجوب بحيث يمتنع حدوثها بالنوع بل بطريق الجواز والحاصل انه لا برهان عندهم على قدمها وعدم قدمها فلا يستلزم القول ببقاء صور الاسطوانات فيها انقول بقدمها بطريق الوجوب حتى يتنافى قولهم بجواز حدوث نوع النار مثلاً ويكون اشكالا هذا * وقد يدفع الاشكال المذكور بان (١٠٩) القائل بقدم الصور النوعية العنصرية

بالجنس لا بالنوع هو متأخرو الحكماء والقائل بقدم المواليد الثلاثة هو قداماؤهم فلا اشكال (قوله من المواليد) أى الحيوان والنبات والمعادن (قوله انما تنفع لو كان الخ) أى لكنه ليس كذلك وفيه ان الصور النوعية لكل من العناصر تحت الصورة النوعية العنصرية وهي تحت مطلق الصورة النوعية فلا صورة النوعية لكل عنصر جنس تحت جنس فيتم المقصود (قوله والا لم يكن) أى وان كان العنصر

من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن أفرادها المتعاقبة بلا نهاية وإذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما في بعض الحواشي في هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلاً لكن بشكل بقاء صور الاسطوانات الموجودة بالذات في أمثلة المواليد القديمة بالنوع فكان ائشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافي هذا * على انه لا اشكال بقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد وفي ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحيث وان ارادة النوع الاضافي انما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس ومما يجب ما قيل انه أراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى أيضاً (قوله لانه) أى جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالماً قام بذاته والام يكن زيد عينا ولا العرض عالماً لم يتم بذاته والام يكن العرض الشخصي عرضاً وهذا التردد دليل الحصر (قوله وكل منهما حادث) كبرى لقول المصنف اذ هو أعيان واعراض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغي أن يؤول بأنه أريد ان كل جزء للعالم اما عين أو عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو ائزم كونه عينا لا يخل في حصر العين المركب في الجسم عالماً قام بذاته لم يكن زيد عينا لانه ليس بمالم كما مر فيما سبق (قوله كبرى لقول المصنف) ويحتمل ان يكون قيدا له والكبرى غير ذلك فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث وكل منحصر كذلك فهو بجميع أجزائه حادث ينتج من الشكل الاول ان العالم بجميع أجزائه حادث فعلى هذا لا يرد عليه ما أورده بقوله ولا يخفى انه غير منتج الخ (قوله في قولنا العالم منحصر الخ) لاشك ان انحصار العالم فيها معنى انحصار الكل في أجزائه فيكون حاصل الصغرى أجزء العالم منحصرة في الاعيان والاعراض فلا يصلح قولنا وكل منهما جزء للعالم كبرى لتلك الصغرى فلا يضر تخلف الانتاج فيها ذكره انتاج أصل الدليل كما لا يخفى (قوله اما عين أو عرض) فيه اشارة الى ان الاولى للمصنف ان يذكر العين والعرض بدل الاعيان والاعراض وان يأتي باداة الحصر (قوله لا يخل في حصر العين) وذلك لان المركب من عين وعرض قائم به عين مركب حينئذ وليس بجسم فلا يحصر العين المركب في الجسم والتزام انه جسم أيضاً فينبغي تأمل (كفاي)

(قوله وله تتمه ستأتي) ولعل تلك التمه ما أشار اليه في الحاشية التالية لهذه الحاشية من ان قيام هذا المركب هو قيامات أجزائه وبعضها قائم بذاته وبعضها ليس قائما بذاته قيام المجموع ليس قياما بذاته ولا غير قيام بذاته على ان المعنى ان العين نوع واحد من العالم وهذا من اجتماع القسمين أو ما ذكره عند قول الشارح لم يقل وهو الجوهر لانه لا بد من دعوى الحصر وأثبتانه حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه (قوله لليان) أي لبيان أن كلامهما حادث بالليل وفيه أن المصنف لم يتعرض لبيان الصغرى أيضاً فالعرض لعدم تعرضه لبيان الكبرى وترك عدم تعرضه لبيان الصغرى ممالا وجهه له ويمكن أن يقال قوله فالاعيان ماله قيام بذاته والعرض ما لا يقوم بذاته تعرض لبيان الصغرى (قوله جرد عن الافراد) بفتح الهززة جمع الفرد (قوله الى الافراد) بكسر الهززة مصدر أفرد (قوله أما كون الاعيان الخ) رد على الشارح ومن يحذو جذوه حيث جعله قرينة على ذلك لكن برد عليه ان كون الممكن أعم لا يضر (١١٠) صلاحية كون الاعيان قسما من العالم للقرينة على جعل ما كتابة عن الممكن

اذ لا شك انه يلزم من كون الاعيان قسما من العالم الممكن الامكان فيدل عليه دلالة الملزوم على اللازم وليس للقرينة أصلح من ذلك نعم كونه قرينة على ذلك انما يتم لو لم يجوز كون القسم أعم من وجه من المقسم كما (قال المفزوي) (قوله بقرينة جملة من أجزاء العالم) حيث قال اذ هو أعيان واعراض وهذا مبني على ان المراد بالعالم المجموع من حيث

وله تتمه ستأتي ويريد بقوله ولم يتعرض له المصنف انه لم يتعرض للبيان لانه لم يتعرض للمبين لان المبين كبرى مطوية فيكون نفا تعرض له وكون المختصر مقصورا على المائل يكذبه قوله اذ هو أعيان واعراض الآن يجعل القصر ادعائيا للاحاق النار بالمعدوم والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له وقوله دون الدلائل يفيد نفي القصر على الدلائل والمقصود نفي التعرض لها (قوله فالاعيان ما أي ممكن) نبه بافرد الممكن على ان التعريف انما هو للمفهوم لا للافراد فالاعيان جرد عن الافراد ونقل باداة التعريف من الجمعية الى الافراد وجعل ماعبارة عن الممكن ليخرج الواجب أما كون الاعيان قسما من العالم فلا يصلح قرينة على جعل ماعبارة عن الممكن لان الممكن أعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ماعبارة عن جزء من العالم بقرينة جملة من أجزاء العالم ولك أن تجعله عبارة عن المحدث بقرينة ماسبق ان العالم بجميع أجزائه محدث وإياك وان تقول لاجابة الى تقييد مالاخراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته بما ذكره على رأي المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد اسناده الى الممكن أو الحادث أو جزء العالم ولهذا قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه ما فيه قيل تعريف العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بين هذا وبين تعريف المركب بمبنة تحيزات أجزائه وبعضها تابع لتحيز شي آخر وبعضها ليس بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد من الممكن

(وهذا)

المجموع وان قوله اذ هو أعيان واعراض من قيل حصر الكل في أجزائه فتذكر (قوله عبارة عن المحدث) فيه انه يكون فيه حينئذ شائبة صادرة عن المطلوب (قوله بقرينة ماسبق ان العالم الخ) لا يخفى ان هذا لا يصلح ان يكون قرينة مستقلة بل لابد من ضم جملة من أجزاء العالم (قوله لان القيام بذاته بما ذكره) تعليل لعدم الحاجة من طرف القائل (قوله لان القيام بذاته انما يكون) تعليل لاني المستفاد من التحذير (قوله بهذا المعنى) خبر يكون (قوله ليس تابعا ولا غير تابع) فيه ان هذا في الحقيقة من قبيل جمع الضدين بل الظاهر ان تحيز المركب ليس بتابع لتحيز شي آخر وان كان بعض أجزائه تابعا في تحيزه لتحيز شي آخر كما لا يخفى على من تأمل ولعله لهذا بادر الى العلاوة ثم ان المركب المذكور ان لم يكن تابعا ولا غير تابع لم يكن عينا ولا عرضا فيختل حصر العالم فيها (قوله نوع واحد من الممكن) له قيام بذاته والمركب المذكور ليس كذلك بل هو من اجتماع القسمين فلا يصدق التعريف بالمعنى المذكور عليه وأنت خير بان ما ذكره هذا المحشي الفاضل تكلف ظاهر في التعريف لاسيما بعد تفصيل كلمة ما بالممكن واعتراض القائل علم ظاهر التعميم وقال (السالكوني) مراد القائل انه يصدق على المركب المذكور تعريف

قيام العين بالذات ولا يصدق عليه المرف لانه مختص بالعين وهو ليس بعين وحيث لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم فانه انما يفيد لو كان مقصوده ابطال انحصار التقسيم وليس فليس قائل (قوله بالذات) احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية كذا في شرح المواقف (قوله ومعنى التحيز بالذات ان يكون الخ) فلي هذا يكون معنى التحيز بالعرض ان يكون مشارا اليه بالعرض بالاشارة الحسية لا كون التحيز تابعا لتحيز شيء آخر حتى يرد تحيز التحيز بالجواهر فان التحيز صفة قائمة بالجواهر وليس تابعا لتحيزه والا يلزم اشتراط الشيء بنفسه أو التسلسل وقد يجاب عن هذا بأن قيام التحيز بالجواهر بمعنى التبعية في التحيز مشروط بقيامه به بمعنى اتصاف الجواهر به فلا يلزم شيء سوي الاشتراك ولا محذور فيه فتدبر ولا يخفى عليك ان معنى التحيز هو الكون في الحيز لا الكون مشارا اليه فمضى التحيز بالذات هو عروض الكون في الحيز بلا واسطة في العروض وهو معنى عدم كون التحيز تابعا لتحيز شيء آخر انه يلزمه ان يكون مشارا اليه بالذات بالاشارة الحسية وكذا قد يفسرونه بذلك كما فعله صاحب المواقف فذكره الشارح هو معنى التحيز بالذات (قوله فان تحيزه تابع الخ) فيه انه قد مر آنفا ان تحيز (١١١) المركب بعينه تحيزات أجزائه

فكيف يصح أن يقال تحيزه تابع لتحيزات الاجزاء والالزم أن يكون الشيء واسطة في العروض نفسه على ان الجزء ليس غير الكل فلا يلزم أن يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر (قوله في تعريف القيام بالذات) أي بالذات التي هي محل يقوم القائم ولو بدل الذات بالعين لكان أظهر (قوله تحاشيا) تعليل للمخالفة المملة بخروج الصفات

وهذا من اجتماع القامين (قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه الخ) المشهور التحيز بالذات غيره الشارح الى التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات أن يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شيء آخر حتى يرد تحيز العين للكل فان تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول لاجزائه ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات لخروج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها ولم يحتزوا عن خروج الصفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث وأما المتأخرون ومنهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بين المجرد وكذا تعريف العرض بشكل بخروج اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم لا يمتزجون بها (قوله أي محله الذي يقومه) الملائم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره أن يفسر الموضوع بالتبوع في التحيز وانما قيد بالذي يقومه في تعريفهم للموضوع لاجراء الهيولي عن تعريف الموضوع على رأى الحكماء وعلى طريقة المتكلمين لا يصح أن يكون لاجراء الهيولي لانهم لا يمتزجون بها فهو لاجراء المسكان (قوله ومعنى وجود المرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع) قد وقعت فيها بينهم ان معنى وجود المرض في كذا أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسرت بان معناها عدم تمايز

القديمة (قوله بمعنى المجرد) الظاهر بخروج المجرد (قوله أن يفسر الموضوع) فيه انه يكون قوله تابع لتحيز متبوعه في التحيز حيث هذا (قوله لاجراء الهيولي) الظاهر فلا خراج فانه جواب اما (قوله ان معنى وجود المرض الخ) فاعل قد وقعت والتأنيث باعتبار العبارة أي وقعت فيما بينهم هذه العبارة وفسرت بان معناها الخ وأعلم انه قال في شرح المواقف ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق أي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والجاز على معان كوجود الجزء في الكل والكل في الجزء وكوجود الجسم في المكان والزمان ومثل كون الشيء في الصحة أو المرض وكونه في السادة أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يميزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد ينوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوت لشيء انتهى أقول قوله قدس سره بحيث لا يميزان متعلق بقوله وجوده في الموضوع لا بقوله أن يكون وجوده هو وجوده والضمير للمرض والموضوع لا الوجودين يعني ان وجود المرض هو وجوده في موضوعه وجودا مستقلا لا يميز بذلك الوجود المرض والموضوع في الاشارة الحسية وليس له وراء هذا

الوجود وجود آخر في نفسه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان له وجوداً آخر وراء وجوده في حيزه ولذا يصح انتقاله عنه فالمراد بوجوده في موضوعه هو وجوده المستقل فيه لا وجوده وثبوته له وقيامه به وحاصل كلامه كحاصل كلام الشارح ان وجوده في نفسه ووجوده في موضوعه عبارة عن أمر واحد وحدة حقيقية وليس قوله بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية تفسيراً لتلك العبارة بل هو تفسير لقوله وجوده في الموضوع وكشف لمعناه وقوله وقد يتوهم إشارة الى غلط بعض في هذا المقام بحمل الوجود في قوله هو وجوده في الموضوع على ثبوته لموضوعه وقيامه به هذا * فهذا المحنى ومن يحدو حدوه زعموا ان الشريف قدس سره جعل قوله هو وجوده في الموضوع بمعنى ثبوته لموضوعه وقيامه به وظنوا ان قوله بحيث لا يتمايزان متعلق بقوله أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وتفسيره بحمل الاتحاد بين الوجودين على الاتحاد في الإشارة الحسية لاعلى الاتحاد الحقيقي بين الوجودين وان الشارح جعل وجوده في نفسه ووجوده لموضوعه وثبوته له متحداً اتحاداً حقيقياً وان الشريف قدس سره أشار بقوله وقد يتوهم الى رده وتزييفه فعبروا (١) في المقام وتثبتوا بكل حشيش (قوله جعل الاتحاد حقيقياً) كإيدل عليه قوله ولهذا يمنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر أقول يمكن أن يقال على تقدير أن يكون المراد بوجوده في الموضوع ثبوته له وقيامه به مراد الشارح أيضاً هو عدم التمايز في الإشارة الحسية للاتحاد الحقيقي الا انه تساع في العبارة يدل على ذلك ما ذكره في شرح المقاصد حيث قال ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الإشارة الى أحدهما إشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه أمر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان آخر انتهى (قوله تشهد بالمغايرة) فيه انها إنما تشهد بالمغايرة ان لو كانت الفاء للتعقيب والتفريع وهو (١١٢) ممنوع لجواز أن تكون للتفسير والبيان لقوله وجد في نفسه ولو سلم ذلك قائماً تشهد

الوجودين في الإشارة الحسية ومعنى عينية الوجودين العينية في الإشارة الحسية والشارح جعل الاتحاد حقيقياً ورد بأنه يصح أنه وجد العرض فقام بالمحل فصحة تحلل الفاء تشهد بالمغايرة وبأن امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره هذا * ويتجه أيضاً انه لو كان وجود العرض بمجرد القيام بالغير لكان كل أمر اعتباري قام بالغير عرضاً وأما قوله ولهذا يمنع الانتقال عنه ففيه ان امتناع الانتقال لانه

بالتمايز في المفهوم دون التمايز في الذات كما قيل اذ لو كان كذلك لصح أن يقال وجد في نفسه فوجد في المحل وفيه ترده ولذا تركه مع كونه مقصوداً ومحلاً للزاع (قوله ونجته أيضاً) ونجته أيضاً انه يلزم حينئذ أن يكون الوجود المحلول الذي هو معنى غير نسبي متحداً بالوجود الرابطي الشيء هو معنى نسبي وهو باطل اذ يلزم حينئذ أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الاضافة وأخرى من غيرها من المقولات وهو محال فتأمل (قوله لكان كل أمر اعتباري إلخ) فيه نظر فان المفروض ان وجود العرض هو قيامه بالغير بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية وقيام الأمر الاعتباري ليس كذلك فان الأمر الاعتباري ليس بموجود في الخارج حتى يشار اليه بالإشارة الحسية (قوله ففيه ان امتناع الانتقال لانه إلخ) فيه ان امتناعه لهذين الوجهين لا ينافي امتناعه لما ذكره الشارح أيضاً فان أريد الاعتراض على الحصر المستفاد من تقديم الظرف فلان سلم أن تقديمه للحصر كيف وقد ذكر في شرح المقاصد أربعة أوجه غير هذا الوجه ولو سلم ذلك فيجوز أن يكون الحصر ادعائياً بناء على ان ماعداء من الوجوه المذكورة في كتب القوم بمنزلة العدم

في نفسه وبين قيامه بالمحل لا بين وجوده في نفسه وبين وجوده في المحل والكلام في الثاني لا في الاول وليس القيام بالمحل عين (قائم) الوجود فيه كما قيل اذ لو كان كذلك لصح أن يقال وجد في نفسه فوجد في المحل وفيه ترده ولذا تركه مع كونه مقصوداً ومحلاً للزاع (قوله ونجته أيضاً) ونجته أيضاً انه يلزم حينئذ أن يكون الوجود المحلول الذي هو معنى غير نسبي متحداً بالوجود الرابطي الشيء هو معنى نسبي وهو باطل اذ يلزم حينئذ أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الاضافة وأخرى من غيرها من المقولات وهو محال فتأمل (قوله لكان كل أمر اعتباري إلخ) فيه نظر فان المفروض ان وجود العرض هو قيامه بالغير بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية وقيام الأمر الاعتباري ليس كذلك فان الأمر الاعتباري ليس بموجود في الخارج حتى يشار اليه بالإشارة الحسية (قوله ففيه ان امتناع الانتقال لانه إلخ) فيه ان امتناعه لهذين الوجهين لا ينافي امتناعه لما ذكره الشارح أيضاً فان أريد الاعتراض على الحصر المستفاد من تقديم الظرف فلان سلم أن تقديمه للحصر كيف وقد ذكر في شرح المقاصد أربعة أوجه غير هذا الوجه ولو سلم ذلك فيجوز أن يكون الحصر ادعائياً بناء على ان ماعداء من الوجوه المذكورة في كتب القوم بمنزلة العدم

(١) فمنهم من قال مراد الشارح أيضاً هو عدم التمايز في الإشارة الحسية كصاحب بحر الافكار لا الاتحاد الحقيقي الا انه تساع في العبارة ومنهم من قال مدار اعتراض الشريف قدس سره على ان للوجود معينين أحدهما نسبي والآخر غير نسبي وهو لم يثبت بعد فلم لا يجوز أن يكون له معنى واحد قد يجعل هذا المعنى آية لتعرف حال الغير وحينئذ يكون غير مستقل بالمفهومية وهو المسمى بالوجود الرابطي وقد لا يجعل آية لتعرف حال الغير وحينئذ يكون مستقلاً بها وهو المسمى بالوجود في نفسه كما ذهب اليه قوم وقد صرح به السيد صدر الدين الشيرازي في حاشيته على الشرح الجديد للتجريد وأما القول بأنه يلزم أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الاضافة وأخرى من غيرها * هكذا وجدت في بعض النسخ هذه الهامشة ولم تكمل اهـ

لكونه مردوداً غير مقبول كما يدل عليه كلامه في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر هذا الوجه وأقوي ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه فذكر أربعة أوجه مع رد كل منها (قوله فلو انتقل فاما أن يقومه الخ) أقول لو تم هذا لصح أن يقال الجسم متحيز بالحيز فلو انتقل فاما أن يحيز بالحيز الآخر فيلزم تحصيل الحاصل واما أن لا يحيز بالحيز الآخر فلا يحتاج الى حيز يحيز به والحل ان العرض على تقدير انتقاله الى محل آخر يزول قيامه بالحيز الاول وحصوله فيه فيحدث القيام بالحيز الآخر والحصول فيه فلا يلزم تحصيل الحاصل والحاصل انه ان أريد بتقومه بالحيز الآخر تقومه به في الجملة فاختار الشق الاول ولا يلزم تحصيل الحاصل وان أريد به تقومه به من كل وجه فاختار الشق الثاني ولا يلزم عدم الاحتياج من كل وجه لجواز الاحتياج في وجوده وحصوله في المحل وعدم الاحتياج في وجوده في نفسه اذ المفروض ان وجوده في نفسه أمر وجوده في محله أمر آخر والارجع الى ما ذكره الشارح وعدم الاحتياج من بعض الوجوه ليس بمحذور (قوله ولان تشخصه بالمحل) عطف على قوله لانه قائم بالمحل وإشارة الى وجه ثان لا متاع الانتقال فانه اذا كان تشخصه بالمحل امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد الشارح هذا الوجه بان ما ذكره في الاستدلال على ان تشخصه بالمحل وهو انه لا يجوز أن يكون تشخصه لماهية والا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة (١٢٣) ولما هو حال في العرض والالزام

الدور لان الحال في الشيء محتاج الى ذلك الشيء متأخر عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا لأمر حال في محله لانا انتقلنا للكلام الى علة تشخص ذلك الأمر ويرجع آخر الأمر الى المحل دفعا للدور والتسلسل ولا لهويته لان الهويته ليست متقدمة على التشخص فلا يصح أن تكون علة له ولا لأمر منفصل عنه

قائم بالمحل فلو انتقل فاما أن يقومه المحل الآخر فيلزم تحصيل الحاصل واما أن لا يقومه فلا يحتاج في وجوده الى محل يقومه ولان تشخصه بالمحل (قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز) قال بعض المحققين في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند القائلين بالحيز غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتكلم كالارض للسرير والاعتماد عندهم ما يسميه الحكماء ميلا وأما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وأما عند جمهور الحكماء فها واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر للمحوى (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين إشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته (قوله ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به الخ) المراد بصيرورة الاول نمطا بصيرورته نمطا بالاشتقاق أو التركيب وتزد الصورة فانه يصح أن تصير نمطا بالتركيب فيقال ذو صورة الا أن يراد بالمجرد

(م - ١٥ حواشي العقائد ثانی) (عصام) لان نسبته الى الكل على السواء فاقادته هذا الشخص دون ذاك ترجيح بلا مرجح فحين أن تشخصه لمحله غير تام لانا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز أن يكون له نسبة خاصة الى هذا التعین خاصة بها اذا كان فاعلا مختاراً وقال الشريف أيضاً في شرح المواقف بعد منع استواء نسبة المنفصل الى الكل ونجبه أيضاً انه لا بطرد في عرض ينحصر نوعه في تشخصه (قوله ما يسميه الحكماء ميلا) وهو ما يوجب للجسم المدافعة لما ينمعه عن الحركة الى جهة ما وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف في وجوده المتكلمون فقاه الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني وأتباعه وأثبتته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالفاضي وقالوا بوثوقه ضروري ومنعه مكابرة فان من حمل حجراً ثقيلاً أحسن منه اعتماداً وميلاً الى جهة السفلى ومن وضع يده على رزق منقوخ فيه ممكن تحت الماء أحسن ميلاً الى جهة العلو ويسميه الحكماء ميلاً ويقسمه الى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه إما أن يكون بسبب خارج عن المحل أي ممتاز عن محل الميل في الوضع والإشارة وهو القسري كميل الحجر المرمي الى فوق أو لا يكون كذلك حينئذ ان كان مقروناً بالشعور وصادراً عن الإرادة فهو النفساني كميل الانسان في حركته الارادية أولاً فهو الطبيعي كميل الحجر الى السفلى هكذا ذكره في المواقف وشرحه (قوله فان معنى قيام الواجب) وهو الاستغناء عن المحل (قوله غير معنى الخ) وهو المذكور في الشرح (كفوي)

(قوله سوى ما ذكره) أي بقوله أي يمكن (ولي الدين)

(قوله وهو بعيد) وأقرب منه أن يراد بالاختصاص الحال بالحل المقوم (قوله إشارة إلى أن الضمير إلى آخره) جملة إشارة إلى ذلك ولم يجعله إشارة إلى أن الضمير راجع إلى ماله قيام بذاته مع أنه الظاهر المتبادر لمنع قوله من العالم عن ذلك ولأن قوله ماله قيام بذاته تعريف فهو خارج عن الدليل مذكور بالاستطراد بخلاف الأعيان (قوله مذكر في المعنى) باعتبار أن معناه ماله قيام بذاته قائل (قوله وأشار) بذكر قوله من العالم (قوله سوى ما ذكره) وهو جملة عبارة عن الممكن (قوله وهو) أي التوجيه الآخر المشار إليه (قوله بأنه) أي المركب من جزئين يحتمل العين المركب من جزئين مجردين وكذا يحتمل العين المركب من جزئين أحدهما مادي والآخر مجرد كما سيذكره * أقول يمكن أن يقال المراد من المركب هو المركب من الأجزاء التي لا تجزى بقرينة أن الجسم مركب منها عند المتكلمين ومن غير المركب غير المركب منها فيخرج المركب من مجردين ومن مجرد ومادي عن الأول ويدخل في الثاني فلا غبار في حصر المركب في الجسم وإنما الكلام في جسر غير المركب في الجوهر الفرد ولعل مراد الشارح بالجزء في قوله من جزئين هذا المعنى فإن الجزء كالعلم فيه في أمثال هذا المقام (١) (قوله لتلك القسمة) أي القسمة إلى الجهات الثلاث (قوله من ثمانية أجزاء) بأن يوضع أربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها أربعة أخرى (١١٤) كذلك (قوله من ستة) بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة هكذا في المواقف وشرح

المقاصد وقال (محمد الشريف) على الخياطي (بأن يوضع جزء في الجانب الغربي مثلاً من جزء آخر وجزء آخر في ملتقىها من جانب الشمال وجزء آخر في مقابله من جانب الجنوب وجزآن في ملتقى الأربعة أحدهما

بإلزامي قوله اختصاصه به الحل المقوم لا الشيء وهو بعيد (قوله وهو أي ماله قيام بذاته من العالم) إشارة إلى أن الضمير راجع إلى الأعيان والتذكير نظراً إلى أنه مذكر في المعنى وأشار فيه إلى توجيه آخر لكلمة مافي تعريف الأعيان سوى ما ذكره وهو جملة عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله أما مركب من جزئين الجزء الذي لا يتجزأ ويناقش في قوله وهو الجسم بأنه يحتمل العين المركب من مجردين فلا ينحصر في الجسم كما أن غير المركب يحتمل الجرد فلا ينحصر في الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل في غير المركب كالجوهر واعتذر بأن اعتراف كثيرين بوجود الجرد جعل احتمال الجرد قوياً مستحقاً للالتفات إليه بخلاف المركب من مجردين فإنه احتمال صرف * أعلم أن الجسم عند الأشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتألف المنقسم إلى الجهات الثلاث فقال الخياطي لا بد لتلك القسمة من ثمانية أجزاء وقال الملا من ستة وقال صاحب المواقف والحق أنه يكفي أربعة أجزاء وأما القائل بأنه يكفي ثلاثة أجزاء فلم نعتزله

(قوله)

من الفوق والآخر من التحت لكن لا يتم التأليف

حينئذ ويكون كالبناء الناقص ويبقى على هيئة الخطوط فلهذا اشترط الثمانية انتهى (قوله يكفي أربعة) بأن يوضع جزآن ويجنب أحدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر فملى هذا يكون المركب من جزئين أو ثلاثة واسطة بين الجسم والجوهر الفرد قال الشارح في شرح المقاصد وإنما لم يفرض الثلاثة على وضع الثلث والرابع على ملتقاها بحيث يحصل مكعب لأن جواز ذلك عنده في حيز المنع لاستلزامه الانقسام قال الحشوي البردعي وفي شرح الصحائف بأن يكون ثلاثة كئناث ورابعها فوقها في الوسط يحصل مخروط ذو أربعة سطوح كل منها مثلث (قوله يكفي ثلاثة أجزاء) بأن يوضع على هيئة الثلث قال الحشوي صلاح الدين هذا إذا فسر الطول والعرض والعمق بالبعد المقروض أو لا وتانياً وثالثاً وأما إذا فسرت بالأبعاد المتقاطعة على زوايا قائمة فقدم تحققة الأجزاء الثلاثة ظاهر انتهى (قوله فلم نعتزله) وقد نسب الحشوي الباري إلى بعض المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية والحشوي كمال الدين محمد بن أبي شريف إلى طائفة من متقدمي الفلاسفة ثم اعترض على الشارح بأنه خلط النقل عن المعتزلة بالنقل عن الحكماء فتأمل

(١) هكذا حررت الكلام ثم وجدت بعد برهة من الزمان ما يؤيده في بعض شروح العمدة حيث فسر قول المصنف والقائم بنفسه إما أن يكون مركباً وهو الجوهر بقوله والقائم بنفسه إما أن يكون مركباً من الأجزاء التي لا تجزى أو غير مركب والاول هو الجسم فإن الجسم مركب من الأجزاء التي لا تجزى عند المتكلمين (منه)

(قوله ومراده) أى مراد الشارح بقوله وليس هذا الخ (ولي الدين)

(قوله لالانه) كما ظنه المحشي الخيالي ومن هذا حذوه (قوله لان مراده) أى مراد الشارح بالاصطلاح أعم من اصطلاح أرباب اللغة ومن اصطلاح غيرهم اذ الدفع بما ذكره يع اللغة أيضاً فلا يجري الفرق في نفي مخالفة كما لا يخفى (قوله ومراده) أى مراد الشارح بقوله وليس هذا نزاعاً لفظياً الى آخره قال المحشي البردعي والحق ان لفظية النزاع ومضمونه محتملة وتعين احدهما موقوف على قصد المنازعين والله أعلم بذلك (قوله فلا يكون) الفاء تفسيرية والظاهر تركها على ان لا يكون يكون صفة لفظياً (قوله بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد) مثلاً اذا كانت الاجزاء خمسة يحصل هناك جسيمات خمسة على مذهب من شرط أربعة اجزاء احداها بالاربعة التي قبل الزيادة (١١٥) والثانية بالزيادة مع الثلاثة الاول

من تلك الاربعة والثالثة بها مع الاول والثالث والرابع منها والرابعة بها مع الاولين والرابع والخامسة بها مع الثلاثة الاخيرة ثم ان هذا مبني على ان الجسم مجزئ الاجزاء وأما على تقدير انه كل واحد من الاجزاء بمد تحقق العدد المشروط به الجسمية فنع المبالغة حينئذ ظاهر فانه قبل الزيادة على الاربعة مثلاً هناك أربعة أجسام وبعد الزيادة خمسة ثم أقول هذا الذي ذكره فلفظة حاصلة بتكرار اعتبار الاجزاء ومثله ساقط عن نظر أرباب اللغة فالزيادة ليست الا بمجرد كفاية

(قوله وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح) هذا لا يخالف قول المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة لالانه فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح أعم بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظياً فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ماهو هل هو معنى لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بمجوهرين أو معنى يوجب الابعاد وبمد اتفاق جماعة في انه يقتضي الابعاد هل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلاثة أجزاء أو بشرط التقاطع كذلك وبمد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن أن يتحقق بأقل من ثمانية أجزاء أولاً (قوله بأنه يقال لاحد الجسمين) يعني المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد (انه أجسم من الآخر فلولاً ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية) الملازمة ممنوعة لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان أمراً حاصلًا بمجرد التركيب أو مشروطاً بعدة أجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحققها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فتزيد الجسمية بزيادة جزء على ان في اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بحثاً لانه ليس قدراً محسوساً معتبراً في نظر اللغة (قوله والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة) فيه انه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لصفة لانه ليس الجسم الاسما وفي نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسمية والمعاني اللغوية تكون مرعية في الالفاظ المتقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجح (قوله يعني المين الذي لا يقبل الإنقسام لافصلا ولاوها ولا فرضاً) لا يخفى انه بعد مافسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ كان المناسب تفسير الجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه لا تفسيراً آخر للجوهر الآن يقال نية على ان تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بالمهم

التركيب فالملازمة متحققة (قوله لان الجسم مأخوذ من الجسمية) قال (محمد الشريف) فيه نظر اذ لا يثبت النقل بمجرد القول بل للنوع فيه مجال انتهى أقول حاصل نظر الشارح منع كون أجسم في القول المذكور مشتقاً من الجسم بجواز كونه مشتقاً من الجسمية بمعنى الضخامة فانه حينئذ لا يتم الاحتجاج به فانه انما يدل على كفاية مجرد التركيب في الجسمية وذلك لا يستلزم كفايته في الجسم أيضاً فلا معنى لهذا البحث ههنا (قوله كان المناسب تفسير الجزء الخ) أقول يمكن ان يقال لما كان الجوهر اذا ذكر مطافاً من غير تقييد بالفرد شائعاً فيما يقابل العرض كان المقام مظنة ان يتوهم ان التفسير بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بالخاص فيه الشارح أولاً بان المراد به ههنا ما لا يقبل القسمة أصلاً لا ماهو الاعم وان لم يقيد بالفرد بقرينة ذكره في مقابلة الجسم ليندفع ذلك التوهم وكان التفسير مساوياً للتفسير ولا يخفى ان هذا لا يحصل بتفسير الجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه (كفوي)

(قوله وتوهم البعض الخ) المراد بالتوهم المحقق الطوسي ذكره في شرح الاشارات والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله والحق هو لصاحب الحاكيات لكنه عبر عنه بالصواب وتبعه سيد المحققين في شرح المواقف وأجاب عن هذا الاعتراض الشارح المحقق في شرح المقاصد وفصله المحقق ميرزا جان في حاشية الحاكيات والحق عندي انه لو قال في الاعتراض الاحق أو الاصوب لكان أصوب فن أراد التفصيل فليرجع الى ما علقاه على شرح المواقف (ولى الدين)

(قوله أو يقال حل قول المتن الخ) هذا لا يدفع المناسبة اذ المناسب حينئذ أيضاً أن يؤتى بالتفسير بعد بيان ذلك الاسم أيضاً كما لا يخفى (قوله وكلام الشارح مبنى عليه) أي على الفرق بينهما ولذا أتى بقوله ولا فرضاً بعد قوله ولاوها ولم يكتف به وأعاد كلمة لا إشارة الى المفارقة بينهما (قوله يقال (١١٦) لوجه للاحتراز الخ) قدم نقل هذه المناقشة مع جوابها

الاحتراز الى التفسير وتطويل للمسافة فالاولي تفسير الجوهر بهذا التفسير أو يقال حمل قول المتن وهو الجزء الذي لا يتجزأ على بيان اسم آخر للجوهر والقسمه الفرضية والوهمية اسمان لامر واحد في الشائع وهي المقابلة للقسمه الخارجية انشار اليها بقوله لافلا المفصلة في محله بالقسمه بالقطع وهي القسمه بالآلة النفاذة في التقسيم والقسمه بالكسر وهي ما قبلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بأن الوهمية ما يفرضه الوهم جزئياً والفرضية ما يفرضه العقل كلياً وكلام الشارح مبنى عليه ثم كل من الوهمية والفرضية اما مجرد الفرض من غير سبب حامل عليه أو يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين أي متقررين في محلها لا بالقياس الى غيره كالسواد والابيض في الجسم الابلق أو غير قارين أي غير متقررين في محلها باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرها كهاستين أو محاذتين وتوهم البعض أن القسمه الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التي توجب انفصالاً في الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفي الفرض المطابق والا فلا يمنع تقدير شيء حتى الحال واما بمعنى التجوز فكافسر به في تعريف الكلّي والجزئي (قوله ولم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع) أو تنبهاً على وروده يقال لا وجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين أو من مادي ومجرد ويجب أن هذا المنع أقوى لانه يستند الى ما أثبتته جمع من القلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الى مجرد احتمال عقلي ويرد أن قوله كالجواهر أيضاً مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الآن يقال أبرزه في صورة المثال الذي لا مناقشة فيه للمحصلين بقي انه لا بد من دعوى الحصر وأثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه ويثبت المحدث الواجب لترك الدعوى مخافة ورود المنع وإن هذا المنع كان متوجهاً على حصر العالم في الاعيان والاعراض اذ العيان ما يتجزأ بنفسه والعرض ما يتجزأ تابع لتجزأ الغير ولم يحتز عنه فما الموجب للاحتراز هنا (قوله بل لا بد

المدكور فيها سبق فلا وجه لاعادته الا أن يقال أعاده ليزيد عليه قوله ويرد أن قوله الخ أو يقال ما سبق هو مناقشة على قوله وهو الجسم وهذا اعتراض على قوله كالجواهر بناء على توجيه الشارح (قوله حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه) قد أجاب المحشي الخيالي عن هذا بأن الفرض حدوثاً بجميع أجزائه المعلومة وعدم بيان حدوثه المحتمل لا ينافيه ولعله لم يلتفت اليه هذا المحشي لما أشار اليه بقوله ويثبت المحدث الواجب من أن الفرض من اثبات حدوث العالم اثبات المحدث الواجب لذاته وذلك

لا يتم بمجرد بيان حدوث الاجزاء المعلومة بل لا بد من دعوى الحصر أو بيان حدوث الاجزاء المحتملة أيضاً (من) لكن سيجيء منه انه يمكن أن يقال المقصود هنا اثبات احتياج العالم الى القديم وانه لا بد من قديم تستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله مقام آخر فتدبر (قوله اذ العيان ما يتجزأ الخ) فالجردات واسطة بينهما اذ لا تجزأ لها أصلاً فيرد المنع بها على الحصر في الاعيان والاعراض بالمعنيين المذكورين أقول يمكن أن يقال معنى كلام المصنف حصر العالم في الاعيان والاعراض بالمعنى الشامل للمجردات وغيرها على تقدير نبوتها وعليه مبنى قول الشارح هنا لم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع الخ وفيما سيأتي لادليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وامتناع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون منجزاً أصلاً اذ لو لم تكن المجردات داخلة في الاعيان لم يكن لهذين القولين معنى فعلى هذا لا يتوجه المنع على حصر العالم في الاعيان والاعراض بالمجردات (قوله ولم يحتز عنه) أي عن ورود المنع على حصر العالم في الاعيان والاعراض هناك

(قوله فن أصلح الخ) المصلح هو المحشي الخيالي (قوله فاعرفه) لعل وجهه ان أفعّل التفضيل يقتضى ان لا يكون الأشهر الا واحداً (قوله ما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله فيه انه لا ينافي الخ) قد عرفت ما يندفع به هذا (قوله غفل الشارح عنه) يمكن أن يقال لا غفلة له عنه بل اكنفى بالإشارة اليه بالوصف بالحقى (قوله يلزم وجود مطلق الخط) فيه انه ان أريد بوجود مطلق الخط وجوده في ضمن غير المستقيم فظاهر المنع وان أريد به وجوده في ضمن المستقيم فاستدلال المصلح (وهو الفاضل الخيالي) صالح مفيد لا تطويل (قوله لازم لامحالة) في لزوم التماس الجزئين نظر ظاهر وان أريد ان التماس الجزئين يوجد في ضمن التماس بأكثر من جزئين أيضا فنفرع قوله فوجود الخط الخ ليس على ما ينبغي والصواب أن يقال ترك ذلك البعض لاشتراكه مع المذكور في الفساد اذ لو ماسه بأكثر من جزئين لكان فيها سطحان فالفاصل بين السطح التماس وغير التماس خط (١١٧) بالفعل فتأمل (قوله وأورد

منوع الخ) قال في شرح المقاصد والقول بامتناع الكرة أو السطح وتماها مكابرة ومخالفة لقواعدهم (قوله لانه اذا كان غير متناه أكثر الخ) فيه نظر اما أولا فلان بطلان عدم تناهيهما ببرهان التطبيق ثابت سواء كان أحدهما أكثر أجزاء من الآخر أولا كما لا يخفى فلا مدخل للمقدم المذكور في لزوم التالى بل هو مغالطة من باب الاشتباه بين المصاحبة وبين الاستلزام واما ثانياً فلان برهان التطبيق انما يبطل عدم تناهيهما ولا يلزم منه بطلان أكثرية أحدهما

من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة (فيه انه لا ينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب في الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس متحيزات (قوله وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد) بل لا يمكن وجوده اذ في امكان وجوده اختلال ثبوت الهيولى والصورة وفي قوله وأقوى أدلة اثبات الجزء الخ تعريض بالامام الرازى حيث حكم بأن أقواها الاستدلال بالحركة وتضييق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال والسطح مفيد بالاستواء غفل الشارح عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكانه تركه الشارح لان مطلق الخط ينافى الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فن أصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل وقد ترك الشارح بعضاً من هذا الدليل وهوانه لوماسه بأكثر من جزأين لكان فيها سطح لان التماس بالجزأين لازم لامحالة فوجود الخط لازم ألبتة فلا حاجة الى حديث السطح ولقائل أن يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال وأورد منوع ثلاثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس ودفت والمقام لا يخفى (قوله وأشهرها عند المشايخ وجهان) فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين أشهر الوجوه فاعرفه (قوله لم تكن الحردلة أصغر من الجبل) ولزم تسلسلات غير متناهية في كل جسم ولك أن تبطل انقسام العين لالى نهاية ببرهان التطبيق (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) وذلك لانه اذا كان غير متناه أكثر من غير متناه يبطل عدم تناهيهما ببرهان التطبيق وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذلك معلومات الله

من الآخر كيف وان أكثرية بعض غير المتناهي من مقدمات برهان التطبيق كما يظهر بالتأمل في تقرير حقيقته فكيف يصلحابط لها به واما ثالثاً فلانه لو ثبت بطلان عدم التناهي ببرهان التطبيق فليثبت به أولاً فانه يجري ذلك في انقسام العين لالى نهاية كما اصرح به آنفاً فينتد كان سائر المقدمات تطويلاً للمسافة واما رابعاً فلانه لا يلزم من كون غير متناه أكثر من غير متناه بطلان عدم تناهيهما ببرهان التطبيق الا اذا كانت أكثرية بقدر متناه واما اذا كانت أكثرية بقدر غير متناه فلا يلزم ذلك كما سيحى منه عند الكلام على برهان التطبيق حيث قال الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لا توجب تناهي كل منهما (قوله وبهذا اندفع ما يقال الخ) لعل وجه اندفاعه ان ما ذكره القائل جزم الوهم لا جزم العقل اذ العقل جازم بانه اذا كان أحدهما أكثر من الآخر جري فيها برهان التطبيق فيبطل عدم التناهي ببرهان التطبيق فتدكرو للقائل أن يارض ويقول ما ذكرته جزم الوهم لا جزم العقل فانه مصادم لبداية العقل بل هو مغالطة كما قد عرفت (قوله العشرة منها) أي من مراتب الاعداد (كفوي)

(قوله فيه رد لما قاله صاحب المواقف الخ) وانت خير بان هذا إما يكون رداً له اذا حكم على جميع ما ذكره صاحب المواقف من الواجهة السبعة وليس كذلك وانما ذكر الشارح في هذا الكتاب ثلاثة منها والحكم على مجموع الثلاثة لا يستلزم الحكم على جميع السبعة ولا شك في ان ليس المقصود من قوله والكل ضعيف الا ما ذكره في هذا الكتاب (قوله أباغ) وذلك لان لفظ الكل يستعمل في الجموعي والافرادي بخلاف لفظ المجموع فانه نص في الاول (هـلى الدين)

(قوله فيه رد لما قاله صاحب المواقف) لعل وجه الرد هو ان كلام صاحب المواقف يشعر بان بعض تلك الحجج ليس بضعيف وانما الضعيف بعضها ففي قوله والكل ضعيف ردله لا يقال ذكر صاحب المواقف سبعة حجج ثم قال بعض ذلك ضعيف وما ذكره الشارح هي ثلاثة منها والحكم بضعف كل من هذه الثلاثة لا ينافي قوة بعض تلك السبعة فكيف يصح الرد لانا نقول لما قال الشارح أقواها واحد وأشهرها انسان ثم قال والكل ضعيف كان ذلك حكماً على كل من تلك السبعة بالضعف فصح الرد قيل عدم الرد أولي من الرد اذ كل من الأدلة المذكورة أقوى في نفسه ولوسلم ضعفه في نفس الامر كان المناسب بحال الشارح أن يقويه أو يثبت ثلاثاً بوجه اعتقاد المبتدئين المشتغلين بعلم الكلام بل يرجع مذهب المتكلمين ويرغب فيه ويضعف مذهب الحكماء وينفر عنه كما فعل الامام الرازي شكر الله سعيه (قوله لكان الرد أباغ) من جعل الاسناد الي كل واحد وذلك لان صاحب المواقف قد ادعى الاتقان والطمانينة في المجموع وتضعيف المجموع رد لذلك واما تضعيف كل واحد فلا اذ لا يلزم من ضعف كل واحد ضعف المجموع بل قد يكون مجموع الضعفاء أقوى كالحبل المؤلف من آحاد الشعر الضعيف كما قال الشاعر *
رشته چون يكتابود از زور آري بکسلد * (١١٨) ليك چون پيوند شد از زور زاري نکسلد * فتأمل (١) (قوله فان قلت

انه كما لاخط) يعني انهم كما تعالى أكثر من مقدوراته نعم لو نوقش في جريان برهان التطبيق في أمثاله لكان له وجه (قوله والكل ضعيف) فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض تلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب جدلاً ففيه للنصف اقناع وطمانينة باطن ولو جعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد أباغ (قوله أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة) * فان قلت انه كما لاخط في الكرة لاقطة فيها عند الحكم لان نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط * قلت كما لاخط في لاقطة فيها لاجزاء لا يتجزأ فيها فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء انجبه المنع بانه ليس بجزئين والالكان فيها

خط بالفعل جاز أن يقال أيضاً انه ليس بنقطة والالكان فيها نقطة بالفعل فلم تكن كرة حقيقية وحاصله اثبات المقدمة (لا يلزم) المنوعة أو ضم مقدمة الى الدليل مطوية لافهامها من المقام (قوله لان نهايتها) أي نهاية الكرة هذا استدلال منهم على انه لا نقطة في الكرة وتقريره أن الكرة جسم نهايته سطح واحد غير متناه في الوضع وكل جسم كذلك لاخط فيه فالكرة لاخط فيها وكل ما لاخط فيها لا نقطة فيها اذ النقطة نهاية الخط فلا توجد فيما لاخط فيه وفيه انه ان أريد أن كل ما لاخط فيه لا نقطة فيه اصلا فهو ممنوع وان أريد انه لا نقطة فيه بالفعل فلا يندفع به قول المضاف انما يدل على ثبوت النقطة لجواز أن يحصل فيه عند التماس نقطة كما يحصل فيه عند جركته بنفسه من غير أن يخرج عن مكانه نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة (قوله انجبه المنع الخ) حاصل هذا المنع اننا لانسلم لزوم وجود الجزء من الدليل انه كور اذ لا يلزم من عدم التماس بجزئين التماس بجزء لا يتجزأ لجواز أن يكون التماس بنقطة قاعدة بالكرة وفيه ان هذا الجواز يخالفه ما صرحوا به من انه لا نقطة في الكرة فلا يصح أن يستند به قائم ساقط غير متجه بل لو انجبه مثل هذا المنع لزم البهت لاكثر المستدلين في مواضع لا بهت فيها بحسب نفس الامر كما لا يخفى نعم لو منع الدليل المذكور بانه لا يلزم منه وجود الجزء الذي لا يتجزأ لجواز أن يكون التماس بنقطة حادثة عند التماس كالنقطتين الحادثتين عند الحركة المستديرة لكان متجهاً ويمكن حمل منع الشارح على هذا فيثبت لانيجبه ايراد انه لا نقطة في الكرة عند الحكم فان مرادهم انه لا نقطة فيها بالفعل وذلك لا ينافي قولهم بالنقطة عند التماس ونحوه فتأمل (كفوى)

(١) قوله فتأمل اشارة الى ان جعل الاسناد الى المجموع انما يفيد صحة الرد لا الابلقية فيه أو اشارة الى انه لو أسند الضعف الى المجموع كان دعوي بلا دليل منه

(قوله لا يلزم منه الوجود النقطة) هذا الحصر كحصر الشارح في قوله فلانه انما يدل ليس بسديد والبديد أن يقال لا يلزم منه الوجود أمر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك الأمر الغير المنقسم نقطة لا جزءاً لا يتجزى كما قال محمد الشريف (قوله فلا توجه الخ) فيه ان المضاف لما منع دلالة الدليل المذكور على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى بجواز أن يكون الأمر الغير المنقسم الذي وقع التماس به نقطة لا جزءاً لا يتجزى أبطل السائل كون ذلك الأمر نقطة بقضية مسلمة عندهم وهو قولهم لا نقطة في الكرة لانها نهاية الخط ولا خط في الكرة ليثبت أن ذلك الأمر الغير المنقسم الذي وقع به التماس جزء لا يتجزى ويتم الاستدلال ولا يخفى انه موجه فتدبر (قوله ولا حاجة في دفعه) الدافع هو المحتج الخيالي حيث قال تلك القضية أعني قولهم النقطة نهاية الخط مهمة لا كاية فان نهاية أحد سطحي الجسم المحروطي نقطة بلا خط وكذا المركز انتهى وحاصل الدفع هو الإيراد على قول السائل النقطة نهاية الخط بان تلك القضية مهمة في نفسها فان أخذت هنا كذلك فلا يفيد انه لا نقطة في الكرة وان أخذت كلية فهو ظاهر البطالان ولا شك في نفعه في دفع السؤال المذكور (قوله لا ينفع في دفع انه لا نقطة) لان حاصل الدفع المذكور انما هو ابطال استدلالهم على انه لا نقطة في الكرة بقولهم النقطة نهاية الخط ولا خط في الكرة ولا يلزم من بطلان الدليل الخاص على المدعى بطلان ذلك المدعى أيضاً لجواز أن يستدل عليه بدليل آخر فأمل (قوله رد (١١٩)) لاستدلال المتكلمين (حاصل

هذا الرد انما لانسلم انه لا بد للعرض من محل غير منقسم وانما يلزم ذلك ان لو كان حلول العرض في محله حلولاً سرانياً وذلك ممنوع فيما نحن فيه لجواز أن يكون الحلول فيه حلولاً غير سرياني (قوله بانها متصل واحد)

لا يلزم منه الوجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود الجزء فلا توجه لا يرد انه لا نقطة في الكرة عند الحكم ولا حاجة في دفعه الي أن النقطة تكون نهاية السطح المحروطي عندهم على انه لا ينفع في دفع انه لا نقطة في الكرة عندهم (قوله وهو لا يستلزم ثبوت الجزء الخ) رد لاستدلال المتكلمين على إثبات الجزء بثبوت النقطة من انها اما عين فيثبت الجوهر الفرد واما عرض فلا بدله من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر (قوله وليس فيها اجتماع أجزاء) منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لاندائه بانها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين وقوله لان الجزء الذي تازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للمعجز قلنا أمكن افتراقه وما وفرضاً وهذا الامكان لا يوجب الدخول

كلامه ومذاقه يقتضي أن يقال بانه ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل فضلاً عن أن يكون اجتماعها لاندائه وذلك لان الفلاسفة يقولون بان الجسم متصل واحد في ذاته وليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل هذا ثم ان المتكلمين أبطلوا كون الجسم متصلاً واحداً في ذاته ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل بانه قابل للانقسام بالاتفاق وكل قابل للانقسام له أجزاء بالفعل وبينا ذلك بأدلة كما في المواقف والمقاصد وهذا الوجهان مبيان على ذلك فالتعريف المذكور ساقط فانه وارد على المقدمة المدللة (قوله فانه لا افتراق بل انعدام جسم الخ) فيه ان المتكلمين أبطلوا هذا وقالوا انه يوجب أن يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وإيجاداً لبحرين آخرين وبداهة العقل تنفيه كافي المواقف واما ما أجيب به عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة كما في شرح المواقف ففيه ان الفلاسفة مشتركون في دعوى الضرورة في بطلان أن هناك انعدام جسم وحدوث جسمين آخرين كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم في الاستدلال على إثبات الهيولى فكيف يصح أن يقال إن هذه الدعوى في محل الخلاف وانها غير مسموعة فتدبر (قوله وهذا الامكان لا يوجب الدخول الخ) هذا مبني على جعل الفرض المعبر عنه في تعريف الجزء الذي لا يتجزى بمعنى التقدير مطلقاً وليس كذلك كيف وقد صرح نفسه فيما سبق انه اما بمعنى التقدير مراداً به نفي الفرض المطابق واما بمعنى التجويز كما فسر به في تعريف الكلّي والجزئي وظاهر أن امكان الافتراق وما وفرضاً بأحد المعنيين المذكورين يوجب الدخول تحت القدرة واما امكان فرض الافتراق بمعنى التقدير الاعم من أن يكون المفروض ممكناً أو ممتنعاً فخارج عن المقام كما لا يخفى (كقوي)

(قوله وبهذا اندفع الى آخره) هذارد على المحشي الخيالي (قوله هذا) أى هذا كلام المحشي الخيالي الذي اندفع بما ذكره هذا المحشي وقوله كيف مربوط بقوله اندفع (ولي الدين)

قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالى (قال محمد الشريف توضيحه ان تفريق الاجزاء بان يتبدأ من طرف الجسم ويفرق من كل موضع يقبل الافتراق ولا يتجاوز الى الموضع الآخر قبل تفريق الموضع الاول القابل للتفريق وان لم ينته الى الآخر ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية وحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزى وهو ظاهر لا يحتاج الى البيان الا انه لما فيه من الحفاء شبه عليه بقوله اذ لو أمكن افتراقه الخ فعلى هذا التقرير لا يرد عليه ما ذكره الشارح بقوله والافتراق ممكن لالى نهاية فلا يستلزم الجزء اذ عدم الاستلزام انما يكون لو قسم من النصف والوسط فانه لا ينتهي جزء من الاجزاء حينئذ الى ما يقبل القسمة على زعمهم واما على ما ذكرنا فكل مفترق يكون جزءاً لا يتجزى فلا ذكره هذا المحشي وأمثاله مع كونه كلاماً على التنبية ناش عن عدم الاطلاع على المراد انتهى فتأمل وقد يقال توضيحه ان افتراق الاجزاء بحيث لا يوجد في شئ منها اجتماع وانضمام (١٢٠) أصلاً أي لافعلاً ولا فرضاً مطابفاً ممكن على تقدير أن يكون

اجتماع أجزاء الجسم لذاته وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد افتراق الاجزاء بدل اجتماعها بحيث لا يوجد في شئ منها اجتماع وانضمام أصلاً حينئذ كل مفترق واحد منها جزء لا يتجزى اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى يلزم خلاف المفروض اذ المفروض انه تعالى أوجد الافتراق فيها من غير اجتماع وانضمام أصلاً وان لم يمكن افتراقه مرة أخرى تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو أمكن تجزؤه لم توجد الافتراقات الممكنة هذا خلف ولا يجاب عن هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا * كيف وامكان التجزى فرضاً ووهما لا يتنافى وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول باننا لانسلم ان الصفر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلنا بل الكبير كبره لان أجزاء الغير المتناهية أعظم من غير الاجزاء المتناهية للصغير ألا ترى ان أجزاء الذراع أعظم من أجزاء نصف الذراع وبان الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى ان العقل لا يقف في القسمة الى حد لا يكون بعده قسمة لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصفر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلنا ودفع الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى أجزاء منقسمة اذ لا يمكن تألف المنقسم من غير المنقسم فلو فرض إيجاد جميع الانقسامات الممكنة لم تكن الاقسام الامور قابلة للقسمة وما أورد على الوجه الثاني من انه بدل على امكان الجزء لاعلى وجوده والمدعى هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا أمكن الجزء خرج الهوى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود أرجح الممكنين لا محالة (قوله وأما أدلة النفي أيضاً فلا تخلو عن ضعف الخ)

ثبت المدعى فقدر (قوله لا يتنافى وجود الافتراقات الممكنة) لجواز أن يكون ذلك التجزى المفروض متممافي ذاته وان أمكن (فيه) فرضه وتقديره هذا * وقد عرفت ان الكلام في امكان التجزى فرضاً مطابقاً لما في نفس الامر ولا شك ان امكانه بذلك المعنى يتنافى وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر فلا اندفاع (قوله دفع الوجه الاول) من الوجهين المشهورين عند المشايخ (قوله لأن جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل) فيه ان كون المذهب عند الفلاسفة ذلك لا يفيد شيئاً في المقام فان المتكلمين أثبتوا ان ما يقبل الانقسام لا بد وأن يكون له أجزاء بالفعل أي يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلها فيه بالفعل وكلامهم مبنى على ذلك كما أشرنا اليه فيما سبق فلا يصح ما ذكر لدفع استدلالهم هذا نعم يدفع كونه من وجوه الالتزام ويرد بالحمل على التحقيق لاعلى الالتزام (قوله لم تكن الاقسام الامور قابلة للقسمة) فيه ان نقل الكلام الى تلك الامور فنقول ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز كما يشير اليه قول الشارح لان الجزء الذي تنازعنا فيه الخ وأيضاً يبطله الوجه الاول اذ يلزم حينئذ أن يكون كل من الخردلة والحيل غير متناهية الاجزاء بالفعل فيلزم أن لا يكون أحدهما أصغر من الآخر ويبطله أيضاً برهان التطبيق على رأي المتكلمين ويبطله أيضاً امتناع اشمال الجسم المتناهي القدر على الامور الغير المتناهية في الخارج كما لا يخفى على من تأمل (كفوي)

ر بوه فتفطن) لعل وجه التفطن أنه قال في الاول والكل ضعيف وقال ههنا لا يخلو عن ضعف (قوله ونوقش الخ) المناقش هو المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله فيه اشارة الى ان أدلة التني أقوى) لعل وجه الاشارة هو ان هذه العبارة قد تستعمل فيما فيه أدنى ضعف أقول قد عرفت بما ألقينا اليك ان أدلة الاثبات تامة وان ما أوردوه عليها من وجوه الضعف مجاب وقد ردوا أدلة التني أيضا وضعفوها ولم يجيبوا عنها لاسيما الشارح في شرح المقاصد فكيف تكون أدلة التني أقوى على ان المناسب بحال الشارح أن يقوي مذهب المتكلمين ويضعف مذهب الفلاسفة أو يسكت كما قد عرفت فيما سبق فهذه الاشارة من الشارح ليست في محزها ولا ان تقول قوله فلا يخلو عن ضعف اشارة الى ان أدلة التني ضعف حيث لا يخلو عن ضعف لاسيما اذا كان التنكير للتعظيم بخلاف أدلة الاثبات فانها وان كانت ضعيفة الا ان ضعفها مندفع بادني عناية وتوجيه ولذا قال هناك والكل ضعيف لاسيما اذا كان المراد الكل الانفرادي (قوله من أمور لا حجم لشيء منها) فيه ان كون الجزء الذي لا يتجزى مما لا حجم له ممنوع كيف وكل منحيز ذو حجم على حكم الكل قد يغاير حكم الجزء فكيف يصح أن يقال لا يقدر العقل على تقبل ذي حجم تركب من أمور لا حجم لشيء منها وكيف يكفي هذا شاهدا على قوة التني بل هو (١٢١) مجرد استبعاد ومعارضة من الوهم

لا اعتبارها في مقابلة الادلة الدالة على الاثبات (قوله لان ما قل ضعفه) وهو على زعم التني (قوله ونوقش في ابتناء الخ) المناقش هو المحشي صلاح الدين وتبعه الخيالي وقال أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكيمة المتداولة غير مبنية على أصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يثبت عليه قال (الكتني) قوله وكثير

فيه اشارة الى أن أدلة التني أقوى فتفطن وكفاك شاهدا على قوة التني أنه لا يقدر العقل على تقبل ذي حجم تركب من أمور لا حجم لشيء منها ويتجه على قوله ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف أن ضعف أدلة الاثبات وعدم خلو أدلة التني عن ضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعفه يرجح ذلك أن تقول في قوله مال تعرض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة) فيه لطافة من وجهين أحدهما ما لا يخفى على من له أدنى فطنة وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير به عما فيه ضعف لطيف وفي قوله قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرردون قوله فيه نجاة التنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكام ولا يخفى ان ظلمات الفلاسفة في اثبات الهويلى القديمة الابدية فلو أثبت حادثا يندم ويعد لم يكن فيه ظلمة فنع قدمها أهون من اثبات الجزء ونوقش في ابتناء دوام حركة السموات والارض على أصل هندسي كما يشهد به بيانهم لدوامها (قوله ما لا يقوم بذاته بل بغيره) فيه خلل لان بل لا يجاب مانئى عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والتني عن المتبوع ليس تبعية العرض له لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتأمل (قوله أو مختصاً به

(م - ١٦ حواشى العقائد ثاني) (عصام) معطوف على قوله اثبات الهويلى فتكون هذه الاصول أيضاً من ظلمات الفلاسفة وقوله من أصول الهندسة سهو أو تحريف وقع موقع من أصول الفلسفة وسبب التحريف انه ظن قوله وكثير عطف على قوله كثير من ظلمات الفلاسفة فلم يبق لوقوع الفلسفة فيه وجه ورد (محمد الشريف والبهشي) بان هذا توجيه بعيد اما يرتكب بعد ثبوت ان لا دليل يثبت على أصل هندسي وأتى له هذا اذ عدم العلم ليس بدليل العدم وقال (قره كمال) قوله المبني عليها صفة لقوله ظلمات الفلاسفة وهذا توجيه صحيح بحسب المعنى وان كان خلاف الظاهر وقد يترك الظاهر لتصحيح المعنى انتهى وقال (السيلكوتى) أيضاً وقد يتكلف بان قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على قدم العالم وقوله المبني عليها صفة بعد صفة لقوله اثبات الهويلى يعني مثل اثبات الهويلى والصورة التي تؤدي الى القدم ويثبت عليها دوام حركة السموات فان دوام حركتها مبني على أن تكون قابلة للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا تكون المسافة مركبة من أجزاء لا يتجزى بل متصلاً واحداً في نفسها على ما بين في محله انتهى فتدبر (قوله والارض) هذا مثبت في النسخ التي رأيناها والظاهر انه سهو من قلم الناسخ (قوله فتأمل) لعله اشارة الى الجواب بان يقال قوله بان يكون تابعا له في التحيز ليس تفسيراً لقوله بل بغيره بحقيقة معناه حتى يرد ما ذكر بل هو تفسير له بلازم معناه فان معناه أن يكون قائماً بذلك الغير ويلزمه أن يكون تابعا له في التحيز (كفوي)

(قوله اما لما قيل الخ) قائله المحنّي الحياي (ولى الدين)

(قوله على مذهب الحكيم) أي في القيام بالغير ولا يذهب عليك أنه يحتمل أن يكون إشارة الى تعريف العرض على مذهب المتكلم المفسر للقيام بالغير بالاختصاص التام فان أصحابنا لا ينكرون تفسير قيام الشيء بالشيء بالاختصاص التام بل قال شارح المواقف انه الصحيح في تفسيره (قوله لا يتم على مذهب الحكيم) وأما على مذهب المتكلم فيتم اذ الصورة ليست بمحققه عنده حتى ينتهض بها (قوله فانه يصدق على الصورة) فيه نظر فانه قد مر ان معنى قيام الشيء بذاته عند الحكيم استغناؤه عن محل يقومه فيكون معنى ما يقوم بذاته ما يحتاج الى محل يقومه ولا يخفى ان هذا المعنى لا يصدق على الصورة (قوله ولا بد من تقييد الغير بما يقومه) أي لا بد منه لتخرج الصورة عن التعريف ويتم على مذهب الحكيم الا ان ذلك التقييد بعيد عن مقام التعريف وقد عرفت انه لا حاجة الى ذلك التقييد لخروج (١٢٢) الصورة لخروجها عن قوله ما لا يقوم بذاته (قوله من فضول الكلام)

قد عرفت بما ألفينا
اليك ان فضول الكلام
أما هو ما أبدعه في هذا
المقام اعتراضاً على الشارح
الفاضل المقام (قوله
ولعل من قال الخ)
توجيه لكلام القائل ودفع
لما أورده الشارح عليه
وفيه تأمل فتأمل (١)
(قوله أو انه لا يصح)
عطف على قوله انها لم
تدخل أي واما لما يمكن
ان يقال أيضاً انه لا يصح
وهذا مبني على حمل التعريف
على كلا المذهبين (قوله
على المذهبين) أي على

اختصاص التام بالمنعوت) إشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكيم ولا يخفى ان تعريف
العرض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد الغير
بما يقومه فحمل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير
انه لا يمكن تمقله بدون المحل أراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف المتواتر قوم
لا يتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة تواطؤهم على الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض
النسبية (قوله قبل هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله تعالى) به بقوله قبل على ضعف هذا
القول إماماً قبل ان مافي تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم تدخل الصفات
في التعريف حتى تخرج بقوله ويحدث الخ وإماماً يمكن أن يقال انها لم تدخل الصفات في التعريف
على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه
لا وجود للصفات عندهم أو انه لا يصح التعريف حينئذ على المذهبين لانه لا يصدق التعريف على
اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعاً على مذهب الحكيم أو انه يكفي لخراج صفات الله تعالى
ويحدث ولا حاجة الى قوله في الاجسام والجواهر أو انه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض
ضاماً * فان قلت اذا لم يحتمل من تمام التعريف يكون التعريف شاملاً لاعراض المجردات على مذهب
الحكيم ولا يصح هذا الحكم لان عرض المجردات يكون قديماً وليس في الجسم والجواهر * قلت
يمكن تصحيحه بجعل قوله في الاجسام والجواهر قيد الحكم وفيه انه يشكل بعد بصفات النفس
الناطقة ولا يبعد ان يقال المقصود منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجواهر أيضاً أو بيان

(ان)

جميعها وان صلح على مذهب المتكلم فقط لانكار المتكلمين المجردات

واعراضها فهو كالسلب للإيجاب السلب الكلي (قوله ولا يصح هذا الحكم) أي على مذهب الحكيم كلياً لان اعراض
المجردات قديمة عند الحكيم وليست في الاجسام والجواهر (قوله يمكن تصحيحه) أشار بالتصديق بالامكان الى ضعف الجواب
اما لكونه خلاف ظاهر العبارة جداً واما لكون الحكم المذكور حينئذ خاصاً بمذهب الحكيم فلا يناسب في المقام واما لانه
لا يكون التعريف والحكم حينئذ عنى نسق واحد حيث كان التعريف على كلا المذهبين بخلاف الحكم واما لما أشار اليه في
بعض النسخ من أن هذا التقييد يشكل بصفات النفس الناطقة فانها حادثة لافى الاجسام والجواهر (قوله قيد الحكم) لاصلة
ونظراً للحدوث فالمعنى انه يكون حادثاً اذا كان في الاجسام والجواهر بخلاف ما اذا كان في غيرها من المجردات (قوله ولا يبعد
ان يقال) وقد يقال لا يبعد أن يقال ان المقصود منه هو الإشارة الى دليل حدوث العالم اجمالاً (كفوي)

(١) فانه فرق بين ما لا يتصور وبين ما لا يمكن تمقله فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق (منه)

(قوله أورد على من جوز قيام العرض) كأبي الهذيل الملاف فإنه قال بان بعض أنواع كلام الله تعالى لا في محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل كما في شرح المواقف قال الشارح في شرح المقاصد قد يكون من الضروريات ما يشبهه على بعض الاذهان فيورد في المطالب العلمية ويذكر في معرض الاستدلال ما يقبض عليه من الضرورة وقد يكون منها ما لا يحتاج الى التنبيه أيضا كاستمتاع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن أبي الهذيل ان الله تعالى مرید بارادة عرضية حادثة لا في محل يكون مكابرة محضة (قوله لانكار القدماء وجودها) قال في شرح المواقف قال بعض من القدماء لوجود الألوان أصلا بل كلها متخيلة وانما يتخيل الياض من مخالطة الهواء المضي للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زيد الماء فإنه أبيض ولا سبب لياضه سوى ما ذكر وكما في الثلج فإنه أجزاء جمدية صفار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فإنه يرى فيهما بياض مع ان أجزاءهما المتصغرة لم يفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون وكما في موضع الشق من الزجاج التخين فإنه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم نفوذ الهولي والظوء في عمق الجسم (قوله مع أنها أنسب بالطعوم والروائح) لكونها من الاعراض الغير النسبية كالطعوم والروائح بخلاف الاكوان فإنها من الاعراض النسبية (١٢٣) (قوله قال صاحب المواقف الحق

التوقف) وواقه الشارح في شرح المقاصد حيث قال ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انها دائما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص وأما أن ذلك اللون لا يحصل الا من هذا

ان العرض لا يقوم بالعرض أورد على من جوز قيام العرض بذاته وحدونه لا في محل (قوله كالألوان) قدمها اهتماما بشأنها لانكار القدماء وجودها وجمعها مع الاكوان مع أنها أنسب بالطعوم والروائح لتأسيها لفظا ومنطعا قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون بواقي الألوان بالتركيب لا غير لاحتمال ان يكون من البواقي ألوان بسائط من غير تركيب وان تحصل بالتركيب أيضا (قوله والاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أولا الثاني وهو مالا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان مسبوqa بمحصله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوqa بمحصله في حيز آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بإمكان التخلل دون وقوعه لجواز أن يكون بينهما خلاه أي مكان خال عن التحيز عند المتكلمين كذا في شرح المواقف وأورد عليه الحصول في الحيز في آن الحدوث فإنه خارج عن الحركة والسكون وأن العرض أيضا متحيز

التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا انتهى والترض من النقل الاشارة الى الضعف الذي أشار اليه الشارح بقوله قيل فالاولى نقل ما في شرح المقاصد (قوله فإنه خارج عن الحركة والسكون) بالتعريف المستفاد من وجه الحصر المذكور مع أنه من القسم الثاني من قسسي الحصول في الحيز ولو فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرأ فردأ ولم يخلق معه جوهرأ آخر كان حصوله في الحيز في آن الحدوث خارجا عن الاجتماع والافتراق أيضا كما في شرح المقاصد قال الشارح في شرح المقاصد فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة ثم قال وأجاب القاضي وأبو هاشم بأنه سيكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سيكون بالاتفاق واللبت أمر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤول ما قاله الاستاذ انه سيكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوqa بمحصل آخر في ذلك الحيز وعلى هذا طريق الحصر أن يقال انه ان كان مسبوqa بمحصله في حيز آخر فحركة والا فسكون لكن يرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوqa بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوqa بالحصول في ذلك الحيز أيضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بمحصل سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون أو يقال انه ان كان حصولا أول في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل في السكون السكون في أول زمان الحدوث انتهى فتأمل (قوله وان العرض) عطف على قوله الحصول في الحيز أي وأورد أيضا على ما ذكر من وجه الحصر انه جار في العرض أيضا فإنه يمكن أن يقال ان العرض كالجوهر متحيز فحصوله في الحيز لا يخلو عن الامرين أي عن

أن يعتبر بالنسبة الى عرض آخر وان لا يعتبر بالنسبة الى عرض آخر وعن ان يكون حصوله مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز أو في حيز آخر على الاعتبار الثاني وان يكون بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر عرض ثالث أو يكون بحيث لا يمكن ذلك على الاعتبار الاول أقول فيه نظر اما أولاً فلانه فرق بين ان يقال حصول الجوهر في الحيز اما كذا واما كذا وبين ان يقال حصول التحيز في الحيز اما كذا واما كذا والایراد انما يتجه على الثاني دون الاول والمذكور هو الاول دون الثاني فلا اتجاه واما ثانياً فلان لزوم البطلان على تقدير الجريان في العرض يمنع عن الجريان فيه بناء على أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ولا يلزم منه بطلان الجريان في الجوهر فلا إيراد وبالجملة حاصل الإيراد أنه ان أجرينا الوجه المذكور في العرض يلزمه البطلان ولا يخفى أنه لا يلزم منه فساد الوجه المذكور (قوله فيلزم التسلسل) اذ يلزم ان يكون للسكون سكون وسكونه أيضاً سكون وهكذا وكذا الحركة والاجتماع والافتراق وفيه ان سكون السكون عين السكون وكذا الحركة والاجتماع والافتراق فلا يلزم التسلسل ولا قيام العرض بالعرض (قوله فهو ليس بصفة موجودة) هذا لا يتفرع على ما قبله اذ لا يلزم من كون الحصول في الحيز بالعرض أن لا يكون ذلك الحصول صفة موجودة اذ لا يجب في كون الشيء موجوداً أن لا يكون هناك واسطة في العروض (قوله حتى يلزم التسلسل) أي التسلسل المحال وهو التسلسل في الامور الموجودة والا فلزوم مطلق التسلسل بما لا ينكر فتأمل (قوله ان اجتماع الهواء شيء يلزم ان يخرج) الصواب ان اجتماع الهواء خارج من تعريف الاجتماع مع أنه من أفرادها فينتقض تعريفه به (قوله بان المراد امكان (١٢٤) التخلل الح) والالزام ان يخرج كل اجتماع من تعريفه لانه يمكن أن

يتخلل بين كل مجتمعين ثالث لجواز ان يتفصلا ويتخلل بينهما ثالث (قوله أو يقال الهواء الح) الظاهر ان يقال ان المراد امكان التخلل بشرط ان يبقى المتفرقان في حيزهما	فحصوله في الحيز لا يخلو عن الامرين فيلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض وفيه ان حصول العرض في الحيز بالعرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض ويرد أيضاً ان اجتماع الهواء شيء يلزم ان يخرج من تعريف الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل بينهما ثالث لجواز تكاثف الهواء بعد تخلله ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغير أحدهما عن حاله أو يقال الهواء المتكاثف لم يبق في حيزه بل صار حيزه بعض حيزه (قوله وأنواعها تسعة) أي أصول أنواعها بقرينة قوله ويتركب منها أنواع لانخصى والمفوض يقبض باطن اللسان وظاهره مما والقابض يقبض ظاهره فقط وهو في عدم الملاممة دون المفوضة وفوق المحوضة والتفاهة هو
---	---

والهواء لم يبق في حيزه فلا يلزم ان يخرج من تعريف الاجتماع (قوله أي أصول أنواعها) (طعم) الاولى أي أنواع بسائطها كما في شرحي المقاصد والمواقف وقوله ويتركب منها أنواع أشد قرينة على ما ذكرنا ووجه الحصر أنه لا بد للطعم من فاعل وقابل والفاعل اما الحرارة أو البرودة أو السكينة المعتدلة بينهما والقابل اما كثيف أو لطيف أو معتدل بينهما فالخاصل من ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل تسعة وبيانها اجالا ان الحرارة تفعل في الكثيف المرارة وفي اللطيف الجرافة وفي المعتدل الملوحة والبرودة تفعل في اللطيف الحموضة وفي الكثيف المفوضة وفي المعتدل القبض والسكينة المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة ومن أراد الوقوف على تفاصيلها فليرجع الى المطولات واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والمتوسطة بينهما ممنوع وأيضاً المراتب المتوسطة بين غايي الحرارة والبرودة وكذا بين غايي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز أن يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة أو قابلة لطعم بسيط على حدة فلا يحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة فضلاً عن التسعة والعشرة وأيضاً الحيار والقرع والخنطة يحس من كل منها طعم لا تركيب فيه (١) وليس من التسعة المذكورة وأيضاً الاختلاف بالشدة والضعف ان اقضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والمفوضة نوعاً واحداً اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف وأيضاً حدود الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا اشارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل جابح الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل كذا في شرح المواقف (قوله والمفوض) بالصاد المهملة كما في القاموس (كفوي)

(١) قوله لا تركيب فيه قال القزويني وأنت خير بان الحكم بعدم التركيب لا يخلو عن اشكال

(قوله قبل هذا الخ) قائله المحشي الخياي (قوله فلهذا قيل الخ) قائله المحشي الخياي (ولى الدين)

(قوله هذه الكيفية) أي التفاهة (قوله والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه) أي في المذاق فلا يحس هذه الكيفية لعدم تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته التي هي طعمه فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فلها وان كانت ضعيفة إلا أن حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس الدسومة دون التفاهة ومن هنا يظهر أن التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة إلا أنها غير محسوسة احساساً متميزاً كذا في شرح المواقف (قوله لأنواع الروائح) قال في الاطول وكان المراد بالانواع المفهومات المدرجة تحتها والا فالرائحة الطيبة ورائحة المسك ليستا نوعين مختلفتي الحقيقة (قوله ولا أسماء لها) قال (الكسائي) وكأنها لفظة الاحتياج إليها والانتفاع بها لم يهتموا بأمرها وتميز أنواعها ووضع الأسماء بأزائها بل اكتفوا في ذلك أن احتيج إليها بإضافتها إلى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح (١٢٥) أو وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع أو

منافرتها كما يقال رائحة منقنة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك في لغة العرب فقط بل الشأن ذلك فيما بلغنا من اللغات (قوله كرائحة الحلاوة) ولا يبعد أن تكون رائحة الحلاوة من قبيل الإضافة إلى المحل ويكون المراد رائحة ذي الحلاوة كذا في الاطول (قوله لما عداها) أي لما عدا الأجسام والاولى لما عدا الأجسام بالاطهار (قوله بان كلام الشارح في الوقوع) لا بد من حل كلام الشارح على نفي

طعم أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة إلا أن هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لوسطه بين اللطافة والكثافة (قوله وأنواعها كثيرة) قال الشارح في شرحه للتلخيص لأحصر لأنواع الروائح ولا أسماء لها إلا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة أو منقنة أو من جهة الإضافة إلى محلها كرائحة المسك أو إلى ما يقارنها كرائحة الحلاوة (قوله والاطهر أن ما عداها كوان الأربعة لا يعرض إلا للأجسام) أي ما عداها كوان من الأمور المذكورة كما يتبادر من السياق أو مطلقاً على ما هو حق عموم اللفظ فلا يعرض العلم أيضاً لما عداها قيل هذا يناقض ما في شرح التجريد أن الأعراض المحسوسة بأحدى الحواس الخمس لا تحتاج إلى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا * ويمكن الجمع بأن كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان (قوله فقول الكل حادث) أي كل من الأعراض والأجسام والجواهر حادث بجميع أجزائها والا لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه أو كل جوهر وجسم وعرض حادث والاول أظهر للسابق واللاحق (قوله وبعضها بالدليل وهو طريان العدم) يمكن معرفة ما يحصل بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد تارة أخرى إلا أنه أراد جعل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين ولا يخفى أن ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع أفراد نوعه بالمشاهدة بل لابد من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد من أفرادها فهذا الاعتبار أيضاً يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الأعراض بإمكانها لاحتياجها إلى ذات تقوم بها (قوله والمستند إلى الموجب القديم قديم) ليس المقصود اثبات القدم لأن القدم مفروض بل المقصود أن القديم لا يندم فينفي أن يقول والمستند إلى الموجب القديم لا يندم فلهذا قيل مراده

الوقوع إذ نفي الامكان مذهب الاعتزال كما قال صلاح الدين (قوله والا) أي وان لم يكن المراد أن كلامها حادث بجميع أجزائه لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه لجواز أن يكون جزءاً من أجزاء الأعراض أو الأجسام التي هي (١) أجزاء العالم أيضاً غير حادث فإن حدوث الكل لا يستلزم حدوث كل جزء من أجزائه (قوله أو كل جوهر وجسم وعرض حادث) فانه حينئذ أيضاً يثبت حدوث العالم بجميع أجزائه إذ كل جزء من أجزاء الأعراض والأجسام إما جوهر أو عرض أو جسم (قوله ويمكن الاستدلال) وقد يقال ويمكن الاستدلال على حدوث الأعراض بعدم بقائها كما هو مذهب الشيخ الأشعري إلا أنه ملك خاص للأشعري غير مرضي عند الشارح بل فيه شيء من السفطة على ما سيجي (قوله مفروض) أي متروك (قوله فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر) القائل هو المحشي الخياي حيث قال عند قول الشارح والمستند إلى الموجب القديم قديم أي مستمر لكن قال (محمد الشريف) إنما فسر به لئلا يكون الكلام لغواً لأن المراد من المستند المذكور هو القديم

(١) فان أجزاء أجزاء الشيء أجزاء لذلك الشيء أيضاً (منه)

(قوله وقد يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

أي والقديم الغير الواجب المستند الى القديم قديم كما هو مقتضى سياق قوله لان القديم ان كان واجبا فظاهر والالزام استناده اليه الخ وحل المستند على المطلق وحل القديم على المستند لا للاحتراز عن اللغو بل لان المقصود اثبات عدم جواز العدم لا اثبات القدم كما فعله هذا المحشي خروج عن السياق بدون الضرورة ووقوع في موارد الاشكال بلا سبب (قوله مقدمة ثانية للزوم الاستناد) فحينئذ تكون هذه المقدمة من ثمة دليل ذلك للزوم ويبقى دليل أصل المدعي وهو ان العدم ينافي القدم ناقصا محتاجا الى مقدمة أخرى كما لا يخفى اللهم الا ان يقال يقدر بمعونة المقام مقدمة أخرى له وهي قولنا والمستند الى الواجب بطريق الإيجاب ينافيه العدم قدبر (قوله والحكيم يسند إلحادث الخ) اشارة الى منع قوله والمستند الى الموجب القديم قديم من طرف الحكيم لكن لا يخفى ان هذا المنع انما يجزى ان كان القديم بمعنى عدم المسبوق بالعدم واما اذا فسر بالمستمر فلا يجزى وأيضا هذا المنع انما يرد ان حل المستند على المطلق واما اذا حل على المستند القديم كما هو مقتضى السياق كما مررت اليه الاشارة فلا ورود له هنا كما لا يخفى وقوله ويبطل المتكلم اشارة الى الجواب عن المنع المذكور وقوله والحكيم يمنع اشارة الى رد ذلك الجواب وحاصل كلامه ان المقدمة المذكورة غير تامة في نفسها وغير صالحة للتحقيق ولا للالزام وفيه ان المتكلم ثبت جريان برهان التطبيق في سلسلة لا يجمع أجزاءها ايضا كما بينه (١) جلال الدين الدواني في شرحه للعقائد وفصله كمال التفصيل هناك فاللائق بحال المحشي أن يقول (١٢٦) بعد قوله والحكيم يمنع الخ والمتكلم ثبت جريانه فيها أيضا قدبر (قوله

بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان بوجه كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الإيجاب فإصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالإيجاب والحكيم يسند إلحادث الى الموجب بناء على توقف وجوده على استمدادات غير متناهية ويبطل المتكلم عدم تنامي سلسلة الاستمدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق في سلسلة لا يجمع أجزاءها وقد يقال يجوز ان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط عديم كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند لزوال شرطه لا لزوال علته. ويجاب بان العدم الاولي اما أن يستند بمالا زوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما أن يستند

وقد يقال) القائل هو المحشي الخيالي (قوله ويجيب بان العدم الاولي الخ) المحجب هو المحشي القزويني حيث قال ذلك الشرط العدمي لا يخلو من أن يستند الى الواجب الموجب بالذات أو بواسطة الشرائط

(بامور)

العدمية لالى نهاية أو الى الممتع بالذات وأما ما كان يتمتع زوال عدم الحادث

بطريان وجوده أما على الاول والثالث فظاهر وأما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا لزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية اذ عدم التنامي في أحدهما ضروري فاذا يلزم وجود الامور الغير المتناهية على ان التسلسل في الامور العدمية باطل ببرهان التطبيق وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في المباحث الالهية فليأمل انتهي كسنتي (٢) (قوله بما لا زوال له) ان أريد بما لا زوال له مطلقاً سواء كان زواله ممكناً أو ممتنعاً فلا يتفرع عليه قوله فلا يتصور زواله وان أريد بما لا يمكن زواله قلزم الوسائط بين الشقين لجواز أن يستند بما لا زوال له لكن يمكن زواله فحينئذ لا يلزم وجود أمور غير متناهية كما لا يخفى وقال السكستي في الجواب عن اعتراض القائل ذلك العدم الاولي يجب أن يستند بما يتمتع زواله فان علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده

(١) وقال الشريف في شرح المواقف وهذا الدليل المسمي ببرهان التطبيق هو العمدية في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلسفية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالاباء والأولاد يكون هناك ترتيب أصلاً كالنفوس الناطقة المنفارقة وليس أيضاً متوقفاً على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تنامي هذه الامور كلها (منه) (٢) امكن لم نجد في شرح المواقف التصريح بجريان برهان التطبيق في الامور العدمية الا أنه قال قدس سره في المقصد الثامن من المرصد الخامس من المواقف الاول انه جار في الامور المتعاقبة ولعل مراد هذا المحجب بالامور العدمية لامتداد الامور المتعاقبة (منه)

فإذا ثبت انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم تمتع لذاته هو سلب ذلك الوجود وأنت خير بانه كلام خطابي لا يفيد في مقام برهاني (قوله بالمشاهدة) فلو قال وأما الاعيان فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل كما قال في بيان حدوث الاعراض لكان أولى فتأمل فالترض هو التعريض بالشرح ويحتمل أن يكون الغرض الاشارة الى وجه آخر وهما وجه آخر ذكره محمد الشريف وهو ان الاعيان لا توجد في الخارج بدون التميز والتشخص وهما لا يكونان الا بالاعراض والاعراض كلها حادثة لما ذكرنا ولانها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة (قوله ولو قال في بيان المقدمة الاولى الخ) فيه ان منشؤ الاتجاه ليس قوله لانها لا تخلو عن الحركة والسكون حتى يدفع بغيره بل منشؤه هو قوله فان كان مسبوقا بكون الخ فلا بد من تغييره كما فعله المحشي الخبالي حيث قال لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والافسكون لم يرد سؤال أن الحدوث انتهى اللهم الا أن يقال المراد انه لو قال ههنا كذلك وسرد ذيله موافقا لما اتجه أن الحدوث فتأمل (قوله يعني أرادوا الخ) جعل قول الشارح وهذا معنى قولهم اشارة الى تأويل قولهم وتطبيقاً (١٢٧) لما ذكره ولم يعكس وان جوزوه

المحشي صلاح الدين لكونه مفاد ظاهر العبارة ومقتضي الوجهين الاتيين (قوله بمعنى انه يكون الساكن الخ) فسر عدم التميز بالذات بهذا المعنى اشارة الى الجواب عما أوردوه ههنا من انه لا يلزم من الاشتراك في جزء عدم الامتياز بجزء آخر حتي لا يمتاز بالذات اذ الحركة تمتاز عن السكون بالسكون السابق في المكان الآخر والسكون يمتاز عنها بالسكون الاول في المكان الاول وما معنى الامتياز

بأمور زائلة غير متناهية اما وجودية أو عدية فيلزم وجود أمور غير متناهية لان زوال كل عدم محقق لوجود وفيه ان الأمور العدمية لو كانت عدميات الحوادث للزم من زوال كل عدمي وجود أما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفاؤها وجود (قوله وأما الاعيان) لا يخفى ان بعض الاعيان أيضا يعرف حدوثه بالمشاهدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة وما يقابلها لما اتجه عليه أن الحدوث ولا يخفى انه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون اذ لم يثبت حدوث حركة وسكون لم نشاهداهما فلذا لم يكتف به وأثبت حدوثهما فيها بعد فاذ ذكره سابقا لمجرد بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لاليت به حدوث الاعيان (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين) يعني أرادوا بقولهم الحركة كونان في آئين في مكانين انها السكون في المكان الثاني بعد السكون في المكان الاول وأرادوا بقولهم السكون كونان في آئين في مكان واحد انه السكون الثاني في المكان الاول بعد السكون الاول فتساعوا في جعل السكون السابق الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون جزءاً منهما ووجه تأويل كلامهم أنه لو كان على ظاهره يلزم ان يكون السكون الثاني في المكان الاول مع السكون الاول فيه سكوناً ومع السكون الاول في المكان الثاني حركة فيكون السكون الواحد جزءاً من الحركة والسكون فلا تميز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه شارفاً في الحركة ولا يقول به أحد هذا ومن وجوه التأويل انه يصدق تعريف الحركة على السكون الاول في مكان وكون ثان في مكان آخر ولا يقال له الحركة

بالذات الا هذا كالحیوان المشترك بين الانسان والفرس فانهما وان كانا مشتركين فيه الا ان كلا منهما يمتاز عن الآخر بالجزء الآخر أعني الناطق في الانسان والصاهل في الفرس وتوجيه الجواب ظاهر أقول يمكن الجواب عما أوردوه بان ما ذكروه في الاجزاء الذهنية وكلامنا في الاجزاء الخارجية وقياس احدهما على الاخرى قياس مع الفارق ولعل لهذا قال شعاع الدين هذا أي لزوم عدم الامتياز بالذات مسلم لكن بطلانه غير ظاهر ولم يتب محمد الدباغی فقال وبهذا التقرير ظهر ان ما قاله شعاع الدين ليس بسديد الآن يريد حمل قوله لا يمتازان بالذات على لا يمتازان بتمام الذات قيل اذا انتقل الجسم مثلاً الى مكان آخر في الآن الثالث والى آخر في الآن الخامس والى آخر في الآن السابع لزم اشتراكهما في كل من الجزئين فسقط ما قيل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولا يلزم في التميز الذاتي الامتياز بجميع الاجزاء فتأمل (قوله على السكون الاول الخ) يعني ان الجسم اذا كان في مكان في آن فانتقل منه الى مكان آخر وكان فيه في آئين مثلاً يصدق تعريف الحركة على السكون الاول في المكان الاول وعلى السكون الثالث الذي هو كون ثان بالنسبة الى المكان الثاني فانه يصدق عليهما كونان في آئين في مكانين مع انهما ليسا بحركة وأجيب عن هذا بان المراد الكونان المتتابعان المتصلان لا واسطة بينهما في آئين كذلك والسكون الاول والثالث اي كذلك وكذا الكلام في السكون أيضاً (ك)

(قوله لكان السكون الاول) من الكونين اذا كانا في مكان ثان جزأً ثانياً من الحركة وجزأً أول من السكون وقوله ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكناً باعتبار كونه في المكان الاول وكونه في المكان الثاني وفساده ظاهر تذكروا أيضاً يصدق على ذينك الكونين تعريف الكون فينتقض (قوله لان الشارح يوفق بين الفريقين) ان أريد انه يوفق بينهما بهذه العبارة فهو عين المتنازع فيه وان أريد انه يوفق بينهما في مقام آخر أو في كتاب آخر فلا بد من بيانه (قوله وبالجملة) ليس في محزه كمالا يخفى (قوله لا يشمل التعريف) أي تعريف الحركة بالكونين في آئين في مكانين (قوله الحركة الوضعية) وهي الحركة على الاستدارة حركه الافلاك (قال الفزويني) أجيب عنه بما حاصله ان النقض ان كان بحركة الجواهر الفرد على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم (١٢٨) بها ومجرد الاحتمال غير مفيد في النقض وان كان بحركة الجسم فهو ليس

ولو كان السكون هو الكونين في مكان لكان السكون الاول جزءاً من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكناً لان له كونين في مكان واحد فن قال ان قوله وهذا معنى قولهم الخ ليس على ما ينبغي لان في الحركة والسكون اختلافاً ففهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشئ لان الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة أحدهما الى ما قصده الآخر وبالجملة لا يشمل التعريف الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول ويرد عليه ان شيئاً من الوجهين لا يوجب الاصراف بيان الحركة عن ظاهره وكأنه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد والحركة كون أول في مكان ثان وما يجب أن ينبه عليه ان المراد بكونين في مكان أن أقل السكون ذلك وبالسكون الثاني في مكان أول ما يعم الكون الثالث وإلا يلزم أن يكون للجسم في مكان سكونان مع انه لا يصدق العرف واللغة ولا يذهب عليك انه سواء كانت الحركة والسكون الكونين أو الكون الثاني يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلوها من الحادث اذ الحركة والسكون متركان منه اذ هما عينه فهما حادثان أو يستلزمان الحادث فلا حاجة بنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح (قوله فلا يكون متحركاً كما لا يكون ساكناً) فيه اشارة الى أن انتفاء كونه ساكناً أظهر من انتفاء كونه متحركاً ووجهه ان الكون هو السكون الثاني وهذا كون أول فليس من السكون في شئ وأما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون أول لكن ليس بعد الكون في حيز آخر (قوله قلنا هذا المنع لا يضرننا لما فيه من تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون ونجوز أن نخلو عنهما بان تكون في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ولو أريد المدعى في هذا المقام هو أن الاعيان كلها جادنة أو أنها لا تخلو عن الحوادث

بمتحرك على الاستدارة حقيقة ولا بمتحرك واحد بحركة واحدة بل هناك متحركات بحركات متعددة وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد اذا لو حدة معتبرة في كل مورد ويحتمل انه لم يلتفت اليه هذا الحثي لان مجرد الامكان كاف في النقض كما هو المشهور أو لان المعتبر في المورد الوعدة النوعية وذلك لا ينافي التعدد الشخصي كما (قال الفزويني) على ان المقصود بيان سبب صرف التعريف عن ظاهره ومجرد ورود النقض على ظاهره كاف في ذلك (قوله لا يوجب الاصراف بيان

الحركة عن ظاهره) لا صرف بيان السكون أيضاً فصرفه أيضاً عن ظاهره كما فعله الشارح ليس على (المقدمة)

ما ينبغي (قوله ما يعم الكون الثالث) أي في مكان ثالث وكذا الكون الرابع والخامس وغيرها في ذلك المكان الاول اما بأن يراد بالثاني ماعداً الاول أو بان يعتبر الثانوية بالنسبة الى قرينه السابق المتصل (قوله والا) أي وان لم يكن المراد بكونين في مكان أن أقل السكون ذلك يلزم الخ وأيضاً ان لم يكن المراد بالسكون الثاني في مكان أول ما يعم الكون الثالث يلزم أن لا يكون المتحرك من المكان الثاني الى المكان الثالث متحركاً ولا ساكناً أيضاً (قوله الحركة والسكون الكونين) كما هو مقتضى ظاهر قولهم (قوله أو الكون الثاني) كما هو مقتضى ظاهر ما ذكره الشارح أي في المكان الثاني أو في المكان الاول والاول للحركة والثاني للسكون (قوله متركان منه) أي من الحادث وهو الكون الثاني في المكان الاول في السكون وفي المكان الثاني في الحركة (قوله فهما حادثان) ناظر الى الثاني أعني العينية (قوله أو يستلزمان) ناظر الى الاول أعني التركيب (كنفوي)

(قوله لا يوجب تسليمه أيضاً) اذ تسليم حدوث البعض لا يوجب تسليم حدوث الكل وأنت خير بان التجوز المذكور يوجب تسليم حدوث العين الخارج عن القسمين الحركة والسكون والدليل الذي ذكر في بيان حدوث القسمين يوجب تسليم حدوث القسمين فيلزم تسليم حدوث الكل وتم الدست (قوله ولنا ان نقول) لا يخفى ان السؤال من طرف الخصم فلا يناسب التعبير بلنا (قوله لكان قديماً) يمكن ان يقال ان المراد انه لا يخلو عنهما في طرف الابد مادام موجوداً لانه لا يخلو عنهما في طرف الازل فيندفع الاشكال والخلل (قوله الاولى وقد ثبت حدوثها) هذا ينافي ما ذكره قبل من انه لم يثبت بما ذكره قبل حدوث كل عرض بل الثابت حدوث ما يشاهد ولذلك لم يكتب به فيما بعد (قوله وقد ثبت) بقولنا اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة الخ يمكن ان يقال أراد الشارح تكثير الأدلة (قوله وهو الحال الاولى) أي المراد بالغير هو الحال الاولى التي هي السكون (١٢٩) الاول في المكان الاول وذلك لان

الحركة اما مجموع الكونين قال السكون الاول شرط اول من الحركة وإما السكون الثاني في المكان الثاني قال السكون الاول في المكان الاول شرط لها فلي كلا التقديرين تكون الحركة مسبقة بالسكون الاول والازلية تنافي ذلك وفي هذا التقرير رد على الحشوي الغزويني حيث قال ان أريد بالغير ما هو غير جنس الحركة فلاقتضاء في حيز المنع وان أريد به ما هو من جنسها أعني سبق بعض من الحركة على البعض الآخر منها فلاقتضاء مسلم لكن لا يفيد المطلوب أعني حدوث مطلق الحركة اذ حاصله حينئذ ان ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها

فتجوز كون عين في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه أيضاً فالجواب أن يقال من الرأس أما المقدمة الاولى فلان الجسم أو الجوهر لا يخلو عن السكون في حيز وهو اما مسبق بالسكون في هذا الحيز أو بالسكون في حيز آخر أو غير مسبق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء (قوله على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان الخ) لو قيل الاجسام التي تعددت فيها الاكوان لا يخلو عن السكون في حيز فان كانت مسبقة بكون آخر الخ يتجبه عليه المنع بانه يجوز أن لا تكون مسبقة بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الآن يتكلف ويقال المراد انها لا يخلو عن السكون الثاني في حيز فيصح قوله فان كان مسبقاً بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبقاً بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتحرك لكن بعديته انه لا يثبت به انه لا يخلو عن العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين أيضاً في آن الحدوث يخلو عن الحركة نعم ثبت ان لهذا العين حركة أو سكوناً وهو كاف في أنه لا يخلو عن الحادث ولنا أن نقول لو تم أن العين لا يخلو عن الحركة والسكون لكان قديماً لانه يستدعي أن لا يكون له كون أول ولا يكون لكونه أول والاختلاف في أول كونه عن الحركة والسكون * لا يقال تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة بفوت اثبات حدوث جميع الاعيان * لانا نقول ما لم تعدد فيه الاكوان مستغن عن البيان والاولى أن يقال على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت فيها الاكوان والتوجيه يقتضي تقديم الجواب الثاني لان في الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع ففي تأخير الجواب الثاني دفع المنع بعد اتمام القبول (قوله واما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية) الاولى وقد ثبت حدوثها وما ذكره من عدم بقائها قائماً هو على مذهب الاشعري (قوله تقتضي المسبوقية) أي الزمانية بالغير وهو الحال الاولى وكون الحركة على التقتضي يستلزم عدمها المتأني لقدمها وكون السكون جائز الزوال ينافي القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم (قوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يتمتع قدمه) فيه ان ما عرفت ان عدم

(م - ١٧ حواشي المفاهيم ثاني) (عصام) بفرد ولا شك انه لا يلزم منه الا حدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه انتهى ووجه الرد ظاهر لاسترة فيه ثم ان تسليم الاقتضاء على تقدير الشق الثاني من ترديده ليس في محزه اذ ظاهر ان ماهية الحركة لا تقتضي سبق كل فرد منها بفرد على ان حدوث كل فرد من افراد الحركة كاف في المقصود ههنا اذ المقصود ههنا انما هو حدوث كل فرد دون حدوث المطلق ولذا قال (محمد الشريف) الاعتراض بان الدليلين الاخيرين لا يثبت حدوث الحركة لا يستلزمان الا حدوث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة زائد لجيشه بعينه في كلام الشارح (قوله لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم) قيل أقول هذا مسلم لكنه يتدفع بحمل الجواز في كلام الشارح على الامكان الاستعدادي الوقوعي وهو مالا يكون طرفه المخالف واجباً لا بالذات ولا بالتفسير وهو أخص من الامكان الذاتي لانه

(قوله الواو حالية) هذا بناء على نسخه وأما النسخ التي وقعت فيها كلمة يتمتع بدل يمكن فلا شبهة في كون الواو عارضة فتفطن ولا تغل عن الحق (قوله كالغزالي) إنما قال كالغزالي لأن غيره أيضاً قال به مثل الأمام الراغب الأصفهاني والحليسي والمحققين من الصوفية (قوله ولا حاجة إلخ) رد على المحنّي الحلي

مألاً يكون طرفه المخالف واجباً بالذات ولا شك أن جواز الزوال بهذا المعنى يتنافى القدم إلا أنه لم يقدّم دليل على أن كل سكون فهو جائز الزوال بهذا المعنى لجواز أن يكون مانع عن زوال بعض السكون بأن يكون مستنداً إلى الفاعل الموجب انشئ فتأمل (قوله الواو حالية) هذا مبني على نسخة وأنه يمكن وجود ممكن وأما على نسخة وأنه يتمتع وجود ممكن فهي عاطفة على مدخول على كما قال (القزويني وغيره) (قوله ثبت حدوث كل عرض فلا دور) فيه أن الحركة والسكون داخلان في السكك فيكون حدوثهما دليل حدوثها فيلزم الدور والحق ما ذكره الحليسي (١) من أن حدوث بعض الأعراض دليل على حدوث الاعيان وحدث الاعيان دليل على حدوث سائر الأعراض وقال (السيالكويني) الدليل حدوث بعض الأعراض من حيث ذاته والمدلول حدوث جميع الأعراض (١٣٠) من حيث كونها قائمة بالحوادث وفيه أيضاً ما فيه فتأمل (قوله إشارة

يتنافى القدم لا منافاة امكانه إياه (قوله وأنه يمكن وجود ممكن يقوم بذاته) الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوي وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين أيضاً كالغزالي وإنما جعل المدعى حدوث ما ثبت وجوده لأن ما لم يثبت لا يصلح دليلاً على وجود الصانع وفيه بحث لأن ما لم يثبت وجوده وأن كان لا يصلح دليلاً لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت أن المحدث للعالم هو الله لجواز أن يكون القديم الآخر أن يقال هنا لا يثبت الاحتياج للعالم إلى القديم وأنه لا بد من قديم تستند إليه الحوادث وأما أنه الواجب لذاته ووحد إلى غير ذلك فله بحث آخر فلا يطلب من هنا فإن تم بطلان تعدد القدماء أو بطلان تعدد الصانع ثم والافلا (قوله لأن حدوث الاعيان يستدعي حدوث الأعراض) أي حدوث الاعيان التي ثبتت بكفي في حدوث أعراضها الثابتة وأما أعراض أعيان لم تثبت فخرج عما نحن فيه لأن كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الأعراض إذ بحدوث الحركة والسكون ثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان ثبت حدوث كل عرض فلا دور ولا حاجة إلى حمل قوله حدوث الأعراض على حدوث باقي الأعراض (قوله الثالث أن الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة إلخ) المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم الأولوية أو عن استمرار الوجود إشارة إلى تعريف الازل وهما زمان

إلى تعريف الازل) إشارة إلى أن في عبارة الشارح مسامحة والمقصود أن الازل عبارة عن زمان لا أول له أو عن زمان غير منتهى في جانب الماضي (كقوي)

(١) حيث قال قوله حدوث الأعراض أي حدوث سائر الأعراض حدوث البعض دليل وحدث الآخر مدلول قال السيالكويني يعني أن قوله حدوث الأعراض على حذف

(لأول)

المضاف والمراد حدوث سائر الأعراض يعني باقي الأعراض وهو ما لا

يكون حدوثه معلوماً بالمشاهدة ولا بالدليل إذ لو كان على ظاهره وكان المعنى حدوث جميع الأعراض يلزم المصادرة لأن حدوث بعض الأعراض دليل حدوث الاعيان وحدثها دليل حدوث جميع الأعراض فيكون حدوث بعض الأعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع ثم قال وعندني لا حاجة إلى تقدير المضاف لأن اللازم أن يكون حدوث بعض الأعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائماً بالحدوث مثلاً حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلاً على حدوث الاعيان وحدثها دليلاً على حدوث جميع الأعراض من حيث كونها قائمة بالحدوث فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلاً على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمتين بالحدوث انتهى وفيه أن حدوث الاعيان يتوقف على حدوث الحركة والسكون لكون حدوثهما دليلاً على حدوثها وحدثها يتوقف على حدوث الاعيان لكونه دليلاً على حدوثها ولو من حيث كونها قائمتين بالاعيان الحادثة فيلزم المصادرة وكون حدوثها معلوماً بالمشاهدة أو بالدليل الآخر لا يفيد هنا إذ المقروض أن حدوث الاعيان دليل على حدوثها والدليل هو المؤلف للتأدي إلى المجهول فيؤخذ عند الاستدلال من حيث أنه مجهول كما لا يخفى (منه)

(قوله وما يقال الخ) هذا رد للمحشي الخيالي وكذا قوله وما يقال ان المطلق الخ (ولي الدين)

(قوله منع لزوم ثبوت الحادث) أي في الازل على تقدير ثبوت ما لا يخلو عن الحوادث في الازل وهذا مبني على حل الحادث على الحادث المعين المخصوص كما ان ماسيائي في الوجه الثاني مبني على حمله على الحادث الغير المعين فالواضح ان يقال ان أريد بالحوادث الحادث المعين فالملازمة ممنوعة وان أريد به المطلق فيطلان التالي ممنوع كما فعل غيره من المحشين فجواب الشارح اختيار للشق الثاني وبيان لبطلان التالي (قوله فيه ان كل جزئي حادث الخ) أقول يمكن توجيه كلام الشارح بما ذكره بعض الافاضل وهو ان القديم (١) يجب ان يكون سابقاً على كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقاً بالعدم والحادث ما يكون مسبوقاً بالعدم فلا بد ان يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد من الحوادث اذ ما كان مقارناً مع واحد منها لا يكون سابقاً على كل واحد منها بل على بعضها وهذا ظاهر بضرورة العقل هذا ويلزم من عدم تنامي الافراد الحادثة التي لا يوجد المطلق الا في ضمنها ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائماً مع بعض تلك الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية ثبت انه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات واعترض عليه الدواني في شرحه للعقائد العضدية بأنه انما يلزم ما ذكر لو لم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث وليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية وأما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد من الحوادث مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر درده الطرسوسي في حاشيته على اللاري بأنه لو وجدت حوادث غير متناهية بالفعل لجميع تلك (١٣١) الحوادث بحيث لا يشذ منها شيء يلزم ان

يسبقه العدم لان كل واحد واحد كذلك والماهية الواحدة لا يختلف مقتضاها في الافراد متناهية أو غير متناهية وهذا كما قال أئمة الحنكية والكلام لو ترتبت

لا أول له أو زمان غير متناه في جانب الماضي وتقرير الاعتراض يمكن بوجوب أحدهما منع لزوم ثبوت الحادث بل اللازم ليس الاحداث غير متناهية يثبت للعين الازل واحد منها في كل زمان ولا يدهمه جواب الشارح وثانيهما منع بطلان التالي بسند قدم الحادث بالتوهم (قوله والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات) فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية وأما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تناميها وما يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال عدم تنامي الجزئيات للموجودة برهان

الممكنات الموجودة لا الى النهاية فجميعها بحيث لا يشذ منها واحد محتاج الى علة خارجة عنه لان كل واحد واحد كذلك وماهية الممكن لا يختلف مقتضاها في الافراد متناهية أو غير متناهية ومن المكشوف ان القديم لم يسبقه العدم فظهر ان القديم يجب سبقه على جميع ما يصدق عليه الحادث لوجوب سبقه على كل ما صدق عليه الحادث انتهى وقد استوفينا الكلام في حاشيتنا على شرح الدواني (قوله لعدم تناميها) فيكون المطلق الموجود في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية قديماً لا بداية له مع حدوث كل من الجزئيات (قوله وما يقال ان هذا الجواب الخ) لم أجدهم هذا القول للمحشين الذين يمترض عليهم هذا المحشي الا ان كمال الدين قال في حاشيته على الخيالي يمكن ان يحمل كلام الشارح على الجواب بتنامي الجزئيات بناء على برهان التطبيق بان يقال لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من جزئيات المطلق والابلزم إجراء برهان التطبيق حينئذ فلي هذا التقدير لا يرد على كلامه اشكال أصلاً انتهى أقول يمكن ان يقال قول الشارح فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اشارة الى دليل هو انه لما كان كل واحد من افراد الحركة حادثاً مسبوقاً بالغير الذي هو الكون الاول في المكان الاول في الآن الاول كان الجميع بحيث لا يشذ عنه فرد حادثاً مسبوقاً بالكون الاول في المكان الاول في الآن الاول فيلزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من

(١) قوله وهو ان القديم الخ ولعل هذا هو مراد صاحب العمدة بقوله وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لانه حينئذ لا يتصور سبقها لان في السابق الخلو والخلو محال فالسبق محال واذا لم يسبقها يكون مقارناً لها أو متأخراً عنها والمقارن للحوادث أو المتأخر عنها حادث ضرورة انتهى (منه)

(قوله ونقض هذا الجواب الخ) الناقض هو المحشي الخيالي (قوله وليس بشئ الخ) أي الجواب فهو رد له لالتناقض (ولي الدين)

الجزئيات وهذا وإن كان نوع تكلف لكن لا يابأه سياق الكلام كل الإباء وبهذا يندفع ما قال (محمد الشريف) والجواب المذكور على تقدير تمامه إنما ينفي أزلية المطلق لأزلية المجموع بمعنى عدم الأولية (قوله فلا يحتمله سياق الكلام) فإن سياقه يستدعي أن المراد أنه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات ولو غير متناهية (قوله وما يقال) أي في رد الجواب الذي ذكره الشارح والقائل هو المحشي الخيالي حيث قال برد عليه أن المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ أيضاً حكمها (قوله فهو قديم وحادث) فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات فلا يتم الجواب (قوله فقيه أنه لا بداية لوجود المطلق) ردافول القائل أن المطلق حادث بحدوث كل جزئي وفيه اعتراف بمقصود القائل إذ مقصوده أنه لا بداية لوجود المطلق باعتبار جميع جزئياته وإن كان كل واحد من الجزئيات حادثاً فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات وأما قوله أن المطلق حادث بحدوث كل جزئي فلا مدخل له في المقصود وإنما ذكر تنظيراً وكشفاً للمقام وبياناً لمشأغلط الحبيب حيث لاحظ أحد الوصفين وغفل عن الآخر فالملوأة عليه ليس بما ينبغي (قوله فكيف يكون حادثاً بحدوث جزئي الخ) قال صدر الدين بن أحمد على الخيالي يمكن أن يقال المراد أنه يأخذ حكم الحدوث مجازاً وتكون تلك الجزئيات واسطة في المروض لانصافه بأن لوجوده بداية انتهى وبهذا التحرير يندفع (١٣٢) مقال (صاحب بحر الأفكار) أن القدم والحدوث متناقضان واجتماع

التطبيق فلا يحتمله سياق الكلام نعم يمكن إبطال القدم بالنوع به واعلم أنه لو كان برهان التطبيق جارياً في الأمور المتعاقبة لطل الأزل به وما يقال أن المطلق حادث بحدوث كل جزئي ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة في اتصاف المطلق بالتقابلات فقيه أنه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثاً بحدوث جزئي لوجوده بداية ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان فإنه غير متناه مع تنامي كل نعيم وأجيب بأن معنى عدم تنامي نعيم الجنان أنه لا ينشئ إلى حد وليس بشئ لأن كل نعيم لا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً ولتنقض مواد غير متناهية إذ الطبيعة تتصف بكثير من الأمور المتعاقبة ولا يتصف جزئي من جزئياتها به ولا يذهب عليك أن منافاة القدم للعدم إنما تتم في القديم بالشخص وأما في القديم بالنوع فلا يمتنع أن تنشي أفراداً في

التقيضين ممتنع بالذات بالبداهة ولو فرض لها الف سبب وجبته نعم اجتماع المتضامين كالابوة والبنوة باعتبار الحثيات المختلفة جائز فإن امتناع اجتماعهما ليس إلا من جهة واحدة وأما عند تعدد الجهات واختلاف

(الابد)

الحثيات فلا استحالة فيه انتهى فتدبر (قوله ونقض هذا الجواب) أي

الجواب الذي ذكره الشارح بقوله لا وجود للمطلق إلا في ضمن الجزئي الخ والناقض هو المحشي الخيالي حيث قال وأيضاً لو صح ما ذكره لزم أن لا يوصف نعيم الجنان بعدم الانتهاء وحاصله على مقال (السيالكوني) أنه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد منها نهاية المطلق وليس كذلك والالزم أن يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة أن كل جزئي من جزئياته متناه فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهياً مع أنه ليس كذلك (قوله واجيب) الحبيب هو المحشي القزويني حيث قال معنى عدم تنامي نعيم الجنان عدم الاقطاع والوقوف عند حد لا يمكن أن يوجد بعده لعملة أخرى وإن كان الموجود منها في كل مرتبة متناهياً لا أن الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه والتقابل والتناهي إنما هو بين التناهي وعدم التناهي بالفعل دون عدم التناهي بمعنى لا يقف عند حد والفرق بين انتهى (قوله وليس بشئ) أي ليس جواب هذا الحبيب بشئ فإنه لا يندفع به النقض بل هو باق على حاله لأن كل تقسيم يلزم أن لا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً على تقدير صحة ما ذكر في الجواب الذي ذكره الشارح من تبعية المطلق لجزئياته في الحكم اذ يلزم على تقدير صحته أن لا يتصف نعيم الجنان بل كل نعيم بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً إذ كل فرد من أفراد النعيم متناه فيلزم أن يكون المطلق أيضاً متناهياً بموجب ما ذكر وأن لا يتصور عدم تنامي المطلق لأنه لا فرق بين البداية والنهاية في هذا الباب فلو استلزم بداية كل جزئي بداية المطلق لاستلزم نهاية كل جزئي نهاية المطلق هذا ما يسر لنا في هذا المقام فتأمل حتى تكشف لك المرام (كقوي)

(قوله وبرهان التطبيق) اشارة الى ابطال التالى (قوله ان الجوهر لا سطح له) فاعل يلزم في قوله بل يلزم تحيز الجوهر وحاصل الاشتباه انه لو كانت كل جوهر في حيز لزم أن يكون له سطح والتالى باطل اذ لا سطح للجوهر وأما الملازمة فلان الحيز على التفسير المذكور يستدعي سطحاً في الحاوى وسطحاً في الحوي التحيز فلا جرم يلزم أن يكون التحيز ذا سطح (قوله ولو سلم) أي لو سلم ان للجوهر سطحاً لم يندفع الاشتباه حينئذ أيضاً اذ يلزم عدم تنامي الجواهر وهذا ان كان حاويه الذى سطحه الباطن حيز جوهر آخر وحاوى ذلك الحاوى أيضاً جوهر ثالثاً وهكذا وأما اذا كان حاويه جسماً كما هو الظاهر فاللازم هو عدم تنامي الاجسام كافي لتحيز الجسم فالاولى أن يقال يلزم عدم تنامي الجواهر أو الاجسام (قوله وذكر الجسم) الاولى واقصر على ذكر الجسم (قوله والصحيح ما يشغله) فيه اشارة الى ان الاولى ترك الفراغ والموهوم والاكتفاء بالموصول والصلة وفيه نظر فانه يصدق التعريف حينئذ على البعد الموجود فلا يصح تعريفاً على مذهب المتكلمين (وقال الكسطلي) ترك الموصول والصلة والاكتفاء بالفراغ الموهوم لان التقييد بالموهوم (١٣٣) لما ان المكان مشغول بالمتكلم ممثلي به

حقيقة وفراغه إنما هو بمجرد وهما وفرضا فهو كاف في الاحتراز عن فراغ لا يشغله الجسم لان فراغه ليس بموهوم فلا حاجة الى التقييد بالذي يشغله الجسم للاحتراز عنه بل هو مجرد الكشف عن ماهية الحيز والاشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه معتبر في مفهوم الحيز انتهى ورد بان بيان كل من القيد خطأ فان المراد من الموهوم انه أمر معدوم ليس بموجود في الخارج وقيد الذي يشغله الجسم

الابد (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تنامي الاجسام) وبرهان التطبيق يبطله والاشباه لا يختص بتحيز الجسم بل يلزم تحيز الجوهر أيضاً بناء على هذا التفسير للتحيز ان الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تنامي الجواهر وذكر الجسم في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم أو الجوهر والقول بأن ذكر الجسم في التعريف لان الكلام في حيزه ففيه ان البحث لا يختص بالاجسام وأيضاً قوله وينفذ فيه ابعاده بوجب خروج حيز جسم مركب من جزأين لانه لا ينفذ فيه ابعاد لانه لا ابعاد له ولا يخفى أن ترتيب الارادات يستدعي جعل هذا الاراد ثالثاً وجعل الاراد الثالث رابعاً (قوله ولما ثبت ان العالم محدث) نبه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم والاحق بكونه محكوماً عليه هو الله الموصوف بما ذكر وعصوله انه علم مما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عنه فاللائق أن يحمل على المحدث ما يبينه وفي قوله ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن الخ نظر لان الامتناع ليس ضرورياً بل يتوقف على اقامة البرهان على أن أحد طرفي الممكن يتمتع أن يكون أولى (قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ما ثبت من أجزائه وهنا في العالم مطلقاً وذكر صيغة الفصل بين العالم والمبدأ لا يتضح وجهه لانه للفصل بين كون الخبر وبين كونه نماء والعلم لا يصاح لكونه نماء وكانه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما أدرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود بالذي يكون وجوده من ذاته تنبهاً على زيادة وجوده

احتراز عن فراغ لا يشغله الجسم مثل الامكنة الخالية فيما بين السموات والارضين ومثل ما وراء الافلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول المتكلمين قدبر (قوله ففيه ان البحث) أي البحث الرابع وفيه انه وان لم يختص بالاجسام في نفس الامر كاذكراه الا انه خصه السائل بها وذلك كاف في توجيهه كالا يخفى (قوله ولا يخفى ان ترتيب الارادات الخ) أجاب عن هذا بعض الافاضل بأنه لضعف هذا السؤال آخره عن الكل ولعل وجه الضعف انه مبني على مذهب الفلاسفة في الحيز وظاهر ان الكلام مبني على ما ذهب اليه المتكلمون (قوله وجعل الاراد الثالث رابعاً) لانه متعلق بالكبري وهذا الاراد كالارادين الاولين متعلق بالصغرى (قوله وكانه لذلك فسر الشارح) والاول وجه التفسير المذكور أن يصح الحل اذ الجزئي لا يصلح أن يكون عمولاً (قوله تنبهاً على زيادة وجوده) تعريض بالحشي صلاح الدين حيث قال قال المتكلمون ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص والعالم وقال الحكماء ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص مقتضى لوجوده العام وعبارة الشارح تحتمل المذهبين انتهى واشارة الى رد ما يتوهم من انه تأكيدهما هو المقصود والافواجب الوجود عند الاطلاق مختص بالبارى عن اسمه ولا يجوز أن يطلق على غيره

(قوله على تقدير تمامه) إشارة الى منع الدليل كما سيأتي بعد (ولي الدين)

(قوله اما بمعنى الخ) لعل كلمة اما سهو من قلم الناسخ (قوله ولا يحتاج الى تقييد شيء) تعريض على البحر آبادي حيث قال أي لا يحتاج في وجوده الى شيء غير ذاته (قوله لا الى موجود) خبر للمبتدأ وهو قوله واحتياج وجوده الى ماهيته الخ (قوله فتنبه) هذا أيضا تعريض بالبحر آبادي فانه أرجح الضمير الى الذات وقصره على سلب الحاجة في الوجود حيث قال أي لا يحتاج في وجوده الى شيء غير ذاته أو إشارة الى انه على هذا الاحتمال يحتاج الى تقييد شيء بغير ذاته باعتبار سلب الحاجة في صفاته إذ لا ينعى كون المراد بالشيء الموجود ههنا (قوله كون وجوده من ذاته) يمكن أن يقال المقصود ههنا اثبات كونه واجب الوجود واما سائر الصفات ككون وجوده من ذاته وعدم احتياجه الى شيء أصلا فله مقام آخر وانما ذكرها ههنا للتوضيح والكشف على انهما من لوازم (١٣٤) وجوب الوجود (قوله اذجاز الخ) أي جاز أن يكون واجب الوجود الذي

كما هو المذهب وقوله ولا يحتاج إما بمعنى أنه لا يحتاج وجوده الى شيء بأن يرجع ضمير يحتاج الى وجوده ولا يحتاج الى تقييد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود واحتياج وجوده الى ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود قفطن ولو جعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه * واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص وبالذات الثانية الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من شخصه ولذا لم يكتب بضمير الذات وفي وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى قال في شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى أنه لا صانع للعالم ولا بمعنى أنه ليس بوجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى أنه مبدع لجميع المقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن أن ينصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في التزيه ولا خفاء في أنه هذان بين البطلان هذا * أقول كأنهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعي لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بأن كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند المتكلم لان المينة ليست لذاته والا لكان عيناً في الممكن فهو لغيره فيكون ممكناً ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخل في العالم والتالي باطل لانه لو كان داخل في العالم لم يكن محدثاً للعالم والمفروض خلافه ولانه لا يصلح علماً على وجود المبدأ وما هو كذلك غير داخل في العالم فقوله مع ان علاوة والشائع فيها على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان أراد بقوله فلم يصلح محدثاً للعالم انه لم يصلح

يكون وجوده عين ذاته
وحينئذ لا يلزم من بطلان
كونه جائز الوجود أن
يكون واجب الوجود الذي
يكون وجوده من ذاته
لجواز أن يكون واجب
الوجود الذي يكون
وجوده عين ذاته لازماً
عليه (قوله فلو قال) أي لو
قال بدل قوله في الدعوى
يكون وجوده من ذاته
لا يكون وجوده من غيره
لم يرد عليه ما ذكر من
جواز أن يكون وجوده
عين ذاته اذ يلزم من بطلان
كونه جائز الوجود واجب
الوجود ويلزم منه أن لا يكون

وجوده من غيره فتأمل (قوله يقتضي امكانه) أي امكان ذاته تعالى وامكانه باطل (قوله لان المينة) أي (محدثاً)

كون الوجود عين ذات المحدث ليست لذات الوجود والالسان الوجود عيناً في الممكن أيضا فان مقتضى الذات لا يتخلف عن الذات والتالي باطل اذ ليس الوجود عيناً في الممكن وفيه نظر اذ لا يلزم من كون مقتضى ذات الوجود عينته لذات المحدث كون مقتضاه عينته لذات الممكن أيضا على انه يجوز أن يتخلف مقتضى الذات لوجود مانع وأيضا الدليل المذكور انما يتم على رأي من لم يقل بعينية الوجود في الممكن واما على رأي من قال به كالأشعري فلا (قوله فيكون ممكناً) أي فيكون ذاته تعالى ممكناً وفيه ان الممكن ما يكون وجوده لغيره لا ما يكون عينه الوجود له لغيره فن أن يتفرع هذا على ما قبله قد ير (قوله ولانه لا يصلح علماً) عطف على قوله لانه لو كان داخل في العالم فهو شرح لقوله مع انه لم يصلح ودليل ثانياً لبطلان التالى تقريره انه لو كان المحدث للعالم داخل في العالم لزم أن يصلح علماً على وجود المبدأ اذ العالم اسم لجميع ما يصلح الخ لكن اللازم باطل لانه يلزم حينئذ أن يكون المحدث للعالم علماً لوجود مبدئ له حينئذ يلزم امان أن يكون المحدث محدثاً لنفسه واما أن يدور أو يتسلسل والكل باطل

(قوله قيل ان الملازمة الخ) قائله المحشى الخيالى (قوله لا يوجب) خبران (ولي الدين)

(قوله لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم) هذابتا في ما ذكره (١) في الحاشية السابقة من ان الكلام ههنا في العالم مطلقا لافي العالم باعتبار ما ثبت من أجزائه (قوله ولا يكون حادثا) فيه ان الكلام في انه لو كان جائزا للوجود لكان داخل في العالم فلا يجوز ان لا يكون حادثا اذ كل ماهو جائز للوجود فهو حادث بناء على ماقرر عندهم من أن كل ممكن محدث كما قال الفزويني نعم يرد انه لا يفيد الالتزام اذ الفلاسفة يجوزون أن يكون بعض الممكنات قديما لكنه يتدفع بمحمل الكلام على التحقيق لاعلى الالتزام (قوله انه لو كان الذات الخ) فيه انه لم يتكرر الحد الاوسط حينئذ كما لا يخفى اللهم الا أن يقال ان المدعى هو كون الذات المحدث للعالم واجب الوجود بان يكون حاصل الاستدلال ان الذات المحدث للعالم واجب الوجود اذ لو لم يكن واجب الوجود لكان جائزا للوجود الخ لكنه مع كونه مبدأ غاية البعد كما لا يخفى يكون الكلام حينئذ قاصرا اذ يبقى احتمال أن يكون المحدث للعالم غير الذات (قوله يرد انه ليس اسما لكل شخص) حاصل الايراد ان كل شخص داخل في السكل الافرادى اذ يصدق عليه انه ما (١٣٥) يصلح علما على وجود المبدأ مع ان

العالم ليس اسما له كما مر من ان العالم ماسوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم حينئذ لا يصلح أن يقال ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما بمعنى السكل الافرادى ويمكن أن يقال المراد انه اسم لجميع ما يصلح علما من اجناس الموجودات ولم يصرح به لكونه معلوما مما سبق فتأمل (قوله المتبادر) وهو السكل الجموعى (قوله فهو واحد من أفراد ما يكون العالم اسما له) هذا يخالف ما سبق منه

محدثا لجميع العالم فسلم لكن التالى خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز أن يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدأ لما هو حادث منه وان أراد انه لم يصلح محدثا لما سواء من العالم فالملازمة ممنوعة قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائزة للوجود وليست من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائزا للوجود لكان داخل في العالم اذ كل ذات جائز للوجود يصدق عليه انه ماسوى الله بما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لا ما قيل انه لا يضرنا لان فيه تسليما للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع بسند ماهو مسلم عند المستدل دون المانع للالتزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده بحث لانه ان أراد بالجميع السكل الافرادى فمع انه مغلق يرد انه ليس اسما لكل شخص كما مر وان أراد المتبادر من الجميع فهو واحد من أفراد ما يكون العالم اسما له ولان العالم اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم أن لا يكون المبدأ داخل فيه لكن تصير الملازمة حينئذ ممنوعة اذ يجوز أن يكون جائز الوجود ولا يكون داخل في العالم لعدم كونه علما على وجود مبدأ له وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة جميع ما يصلح علما على وجود المبدأ مع انها لم تدخل في العالم هذيان اذ لا معنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن أن يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محلها فتأمل (قوله وقرب من هذا) المشار اليه هو ما قبل الملاوة اذ لا قرب بين الملاوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فالاقرب وقرب من ذلك والفرق ان هذا استدلال بالحادث

من ان هذا الفرد أيضا متمدد على سبيل التبدل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود فالاولى أن يقول فهو بعض من أفراد ما يكون العالم اسما له ثم انه لا محذور في كونه واحداً فان قوله العالم اسم لجميع الى آخره ليس تعريفا للعالم حتى ينتقض جمعه بل هو حكم فلا بأس في عموم المحكوم به والمقصود حاصل لانه اذا كان اسما للمجموع امتنع أن يدخل فيه محدثه والالزام أن يكون الجزء محدثا للسكل وهو ظاهر الاستحالة (قوله ما قبل الملاوة) يعنى الاستدلال الاول بقوله اذ لو كان جائزا للوجود كما يستدعيه قوله والفرق ان هذا استدلال الى آخره والظاهر من عبارة الشارح ان المشار اليه هو مجموع الدعوى والدليل الاول لا الاستدلال الاول فقط فتأمل (قوله والفرق أن هذا استدلال بالحادث الى آخره) فيه ان الظاهر انه استدلال بابطال كون المحدث للعالم ممكنا على كونه واجب الوجود وما يقال استدلال بابطال كون المبدأ للممكنات ممكنا على كونه واجب الوجود فالظاهر ان الاول مبني على طريقة الحدوث والثاني على طريقة الامكان كما قال الخيالى وقال (صلاح الدين) الاول استدلال بنفي كون المبدأ من جملة العالم والثاني بنفي كونه من جملة الممكن فالثاني طريقة الامكان والاول يع

(١) في توجيه الاثبات بالظن موضع الضمير في قوله والمحدث للعالم (منه)

قوله فالظاهر الخ) لكن ترك هذا الظاهر اشارة الى قوة دليل المتكلم والى ان دليل الحكيم قريب اليه في القوة (ولي الدين)

طريقة الامكان والحدوث وقال (الكسبي) لافرق بين الاستدلالين بل كلاهما طريقة الامكان كما أشار اليه الشارح في أول المبحث فتأمل حتى التأمل (قوله فالظاهر وهذا قريب مما يقال) يعني ان القرب وان كان نسبة بين شيئين الا ان الظاهر ان يسند الى ما هو المتأخر منهما ويذكر المتقدم بعده والشارح عكس الامر فان ما يقال استدلال من الحكماء وهذا استدلال من المتكلمين فالاول أسبق من الثاني وفيه نظر فان صاحب المواقف جعل الاستدلال الاول لبعض المتأخرين وفسره الشريف في شرحه بصاحب التلويحات ولا شك انه متأخر عن الاستدلال الثاني من المتكلمين (قوله يمنع كونه قريباً منه) فيه انه انما يمنع لو كانت جهة القرب عدم ورود الاعتراض على كليهما وليس كذلك كما يدل عليه قوله اذ لا قرب بين العلاوة وما يقال بل جهة القرب ان مقدم كل من شرطتي الاستدلالين يقتضي دخول المبدئ في التالي أو ان دخوله في التالي في كل منهما يقتضي انتفاء المبدئية أو ان كلا منهما يقتضي ان يكون المبدأ مبدئاً للشيء بأسرها كما قال (طورسون زاده) أو انه لم يؤخذ بطلان الدور والتسلسل مقدمة في شيء منهما كما قال (حيدر) (قوله اذ طرف الدور يتعدد الخ) قال في حاشيته على شرح الشمية الدور يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية بملاحظة تكرار التوقف فانه اذا توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) يتوقف (أ) نائياً على (ب) و (ب) على (أ) (١٣٦) وهكذا ولذا قبل الدور يستلزم التسلسل حتى انه ربما يكتفي في

مقام لزوم الدور أو التسلسل بلزوم التسلسل انتهى فعلى هذا لاجابة الى ارتكاب هذه التكاليف في بيان استلزام الدور التسلسل (قوله فيترتب نفوس) فيه انه لا يكفي في ترتب نفوس غير متناهية بمجرد ان نفس الشيء غيره بالحيثية المذكورة على المحدث وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ولا يخفى ان ما يقال أسبق لانه من الحكيم السابق على المتكلم فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورد ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريباً منه واعلم ان كون محدثاً أو ممكن من جملة الشيء لا يصلح ان يكون علة له مبني على دعوى ان علة الكل يجب ان تكون علة لكل جزء ويتعلق به اجاث كثيرة لا يحتملها المقام (قوله وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور أيضاً كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى ابطال التسلسل ويعتذر عن مثله بوجهين أحدهما ان الدور يستلزم التسلسل اذ طرف الدور يعتمد بالاعتبار الى نهاية اذ الموقوف عليه غير الموقوف في نفسه فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور أعظم مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقه في حواشي شرح المطالع فارجع اليه على ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية

بل لابد من اعتبار مقدمة صادقة في نفس الامر أيضاً وهي ان نفس الشيء ليست الا الشيء حتى يلزم ان يتوقف نفس الشيء أيضاً على ما هو الموقوف عليه فيلزم توقف نفس الشيء على نفسها وهكذا كما ذكره السيد السند في حواشي شرح المطالع (قوله وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام) فيه ان السيد السند انما زيف الدليل المذكور لا الاستلزام ولا يلزم من تزيف دليل الشيء تزيف ذلك الشيء وقد اعترف نفسه بصدق الاستلزام في حواشيه على شرح الشمية كما نقلناه (قوله بعد توضيحه) حيث قال وبيان استلزامه اياه ان قول اذا توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) كان (أ) مثلاً موقوفاً على نفسه وهذا وان كان محالاً لكنه ثابت على تقدير الدور ولا شك ان الموقوف غير الموقوف عليه نفس (أ) غير (أ) فهناك شيان (أ) ونفسه وقد توقف الاول على الثاني ولنا مقدمة صادقة هي ان نفس (أ) ليست الا (أ) وحينئذ يتوقف نفس (أ) على (ب) و (ب) على نفس (أ) فيتوقف نفس (أ) على نفسها أعني على نفس نفس (أ) فيتأخران لما مر ثم قول ان نفس نفس (أ) ليست الا (أ) فيلزم ان يتوقف على (ب) و (ب) على نفس نفس (أ) وهكذا نسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من حانبي الدور وفيه بحث لان قولنا الموقوف عليه يتأخر الموقوف وان كان صادقا في نفس الامر لكنه لا يصدق على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام بكونه رافعاً للواقع بل استلزامه للتسلسل وأيضاً ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك انه حينئذ يستلزم قولنا نفس (أ) مغايرة لـ (أ) فلا يجامع صدقه صدق قولنا نفس (أ) ليست الا (أ) انتهى (وليس)

(قوله فن قال الخ) هذا رد على المحشى خيالي (قوله أو رد الخ) المورد المحشى الخيالي (ولى الدين)

(قوله وليس باطلا) أي فلا يصح أن يراد بالتسلسل المذكور ما هو الاعم مما هو لازم الدور فالعلاوة منع لقوله والمراد بالتسلسل المذكور الخ كما أن تزييف السيد السند منع لصدق قوله الموقوف عليه غير الموقوف على تقدير الدور (قوله وبهذا نين) لعل وجه التبيين أنه قد نين أن التسلسل لازم للدور ومعلوم أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فإذا كان هذا الدليل اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل كان اشارة الى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً هذا على تقدير الوجه الاول من الوجهين المذكورين أن تم وأما على تقدير الوجه الثاني فالتين غير متين كما لا يخفى (قوله يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور أيضاً) الظاهر يتضمن الاشارة الى أنه اشارة الى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً (قوله لم يزد الا تفصيل ما أجمله الشارح) فيه نظر لان ما أجمله الشارح على ما يفهم من التقرير المذكور إنما هو كونه اشارة الى دليل بطلان الدور بواسطة بطلان التسلسل اللازم كما قد عرفت وأما ما ذكره القائل وهو المحشى الخيالي فهو أنه دليل على بطلان الدور أيضاً من غير تشبث ببطلان التسلسل فراد القائل اما التعريض على الشارح فقصره الدليل المذكور على كونه اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل كما قال (عبد الرحيم علي الخيالي) وإما الاشارة الى توجيه عدم تعرض الشارح لابطال الدور بأنه ترك التعرض له لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضاً كما قال (محمد الشريف) ويمكن أن يقال (١٣٧) إنما لم يتعرض الشارح لابطال الدور

لظهور بطلانه حتى ذهب الامام الرازي الى بداهة امتناعه كما في شرح المواقف على أن اجراء الدليل المذكور على ما قرره القائل يتوقف على ابطال توقف الشيء على نفسه فان سلم بطلانه لم يبق حاجة الى

وليس باطلا ونائبها أن ذكر التسلسل ذكر للدور لانهما يذكران معا كما كنفى بالذكر عن الذكر وبهذا تين أن قول الشارح بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور أيضاً فن قال اعلم أنه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يقال مجموع المتوقفين يمكن فعلته إما منفه وجزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور لم يزد الا تفصيل ما أجمله الشارح (قوله وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل) أورد عليه أن ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع فبضم مقدمات أخر وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر أن أمر الافتقار بالمعكس هذا * أقول فرق بين ثبوت الواجب ووجود الصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل يمكن بواسطة كان الصانع أو بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات بأسرها الى الصانع أن يكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك إنما

(م - ١٨ حواشي المقاييد ثاني) (عمام) اجراء الدليل المذكور فيه والا فلا فائدة

في اجرائه كما قال (ملا زاده علي الخيالي) قد بر (قوله فرق بين ثبوت الواجب ووجود الصانع) والكلام هنا في الثاني دون الاول والابراد بالاول دون الثاني ولا يلزم من أن يتم ثبوت الواجب بمجرد خروج العلة عن السلسلة بناء على أن الخارج من جميع الممكنات من لا يكون إلا واجبا أن يتم وجود الصانع أيضاً به اذ الخارج من جملة الممكنات لا يلزم أن يكون صانعا فالابراد المذكور ليس في محزه (قوله والمراد بوجود الصانع الخ) بيان لقول الشارح وليس كذلك وأثبت لافتقار الدليل الى ابطال التسلسل على وجه يكون ابطاله مقبلة من مقدماته وتوضيح المقام على ما يستفاد من تقريره أن حاصل الدليل (١) أن مبدأ الممكنات بأسرها وكذا كل واحد من آحادها لا بد أن يكون واجب الوجود أما الاول فلما ذكره الشارح وأما الثاني فلانه لو لم يكن مبدأ كل واحد من آحاد الممكنات واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلان مبدأ السلسلة بأسرها لا بد وأن يكون مبدأ البعض منها ضرورة امتناع كون الشيء مبدأ علة

(١) (قوله حاصل الدليل أن مبدأ الممكنات) هذا حاصل الدليل الثاني وأما حاصل الدليل الاول فهو أن محدث العالم وكذا محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود أما الاول فلما ذكر في الشرح وأما الثاني فلانه لو لم يكن محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلان محدث السلسلة لا بد وأن يكون محدثا للبعض الخ (منه)

(قوله بالاختيار أو بالإيجاب) الاول للمتكم والثاني للحكيم وأما قوله بواسطة الخ فبالعكس كما لا يخفى على من له دراية في الكلام والحكمة (ولى الدين)

لشيء ولا يوجد شيء منه فذلك البعض لا بد وأن يكون طرفاً للسلسلة والا لزم تواردها على مستقالتين على معلول واحد شخصي حينئذ يلزم انقطاع السلسلة فثبت أن مبدأ كل ممكن واجب الوجود ولا يخفى أن الدليل بهذا التقرير يقتضي إبطال التسلسل ويكون إبطاله مقدمة من مقدماته فصدق قول الشارح وليس كذلك وان دفع قول القائل فظهر أن أمر الافتقار بالعكس هذا ما تيسر لي في هذا المقام فتأمل بالجهد والسي التام (قوله وبعض هذه الأمور) لعله أراد به الوحدة لما سيحكي منه من أن توحيد الواجب مما لا يوجبه أمر قطعي إنما يوجبه اعتبار الاحق والاولى وستعرف ما فيه (قوله لان علة الجميع ليست الا علة الاجزاء) أن أريد أن علة كل جزء من أجزائه كان عين المدعي وأن أريد أن علة جميع الاجزاء مع كونه هذياناً لا يستلزم المطلوب وعلى كلا التقديرين يهدم أصل الدليل إذ لا يصح حينئذ أن يقال لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة لا تحتاج حينئذ الى علة غير علل الاجزاء قال الشارح في شرح المقاصد وعلى أصل الدليل منع آخر وهو أنا لان سلم افتقار الجملة المفروضة (١٣٨) الى علة غير علل الاحاد وإنما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات

الآحاد المعللة كل منها بعلة وقولكم انها ممكنة مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن أين يلزم الافتقار الى علة أخرى وهذا كالمشقة من الرجال لا تقتصر الى غير علل الآحاد وما يقال أن وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل انتهى فتدبر (قوله وكذا قوله لعلله) يعني ان استحالة كون

يثبت أن صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز أن يكون صانع كل ممكن ممكننا على وجه التسلسل إنما يثبت كون مبدأ كل ممكن الواجب بأن يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب واعلم أن هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعدد أو واحداً بالاختيار أو بالإيجاب بواسطة في البعض أو بلا واسطة في الجميع ولكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفي الواسطة مقام وبعض هذه الأمور إنما يثبت باعتبار أنه الاحق والاولى بالصانع لا لتوقف وجود الممكن عليه (قوله وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه) هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها بعضها أيضاً لانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع ليست الا علة الاجزاء ومنها نفسه وكذا قوله لعلله لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله واذا كانت النفس علة كانت علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فتكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التي هي أجزاؤها وما يلزم على تقدير كون العلة نفسها أو بعضها تواردها على مستقالتين على معلول واحد وبطلان التسلسل لانه اذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض تقطع السلسلة لا محالة (قوله فتكون واجبا فتقطع السلسلة) وذلك لان الواجب

الشيء علة لعلله أيضاً يبطل كون العلة نفس السلسلة وكونها

بعضها أما الثاني فلانه اذا كانت العلة بعضها كان ذلك البعض علة لكل بعض منها لما مر من أن علة الجميع لا بد وأن تكون علة لكل بعض واذا كان ذلك البعض علة لكل بعض كان علة لعلله المفروضة في السلسلة وذلك مستحيل فيلزم بطلان كون العلة البعض وأما الاول فلانه اذا كانت العلة نفسها كانت نفسها علة لكل بعض منها لما مر آنفاً فيلزم أن تكون نفس السلسلة علة لعللها التي هي أجزاؤها فان أجزاء الشيء علل مادية له يستحيل تقدمه عليها كالعلة الفاعلية هذا (قوله تواردها على مستقالتين) أما على تقدير كون العلة نفسها فلان علة الجميع لا بد وأن تكون علة لكل بعض كما مر والمفروض أن علة كل جزء جزء من السلسلة فيلزم أن تواردها على مستقالتين على معلول واحد وهو كل جزء من أجزاء السلسلة وأما على تقدير كونها بعضها فلان ذلك البعض يلزم أن يكون علة لنفسها باعتبار أنه علة للجميع لما مر آنفاً والمفروض أن له في السلسلة علة فيلزم التوارد (قوله لانه اذا كان المجموع الخ) تعليل لقوله وبطلان التسلسل يعني انه اذا كان المجموع أي نفس السلسلة أو البعض علة للسلسلة يلزم أن يكون المجموع أو البعض علة لكل بعض لما مر من أن علة الجميع علة لكل بعض واذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض لزم أن تنقطع السلسلة والا يلزم تواردها على مستقالتين فتأمل (كفوي)

(قوله على سبيل التمثيل أيضاً) أي كما أن الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل كما تقدم آتفاً (ولي الدين)

(قوله وهو خلاف المفروض) (١) من وجهين أحدهما أن المفروض أن السلسلة غير منقطعة وقد انقطعت وتأنيهما أن المفروض أن كل جزء منها معلول لجزء آخر وقد وجد جزء منها لم يكن معلولاً لجزء من أجزائها كذا في شرح المقاصد (قوله لأنه لا يجوز الخ) هذا الدليل إنما يدل على بطلان العلة وامتناعها لا على بطلان الاحتياج إلى علة والتالي هو الاحتياج إلى علة لا العلة نفسها اللهم إلا أن يقال إذا بطلت العلة المحتاج إليها لزم بطلان الاحتياج إليها أيضاً فتأمل (قوله وذلك) أي كون علة السلسلة علة لكل جزء يوجب بطلان السلسلة وهو خلاف المفروض (قوله وتوارد العلتين) عطف على بطلان السلسلة والظاهر أو الفاصلة مكان الواو الواصلة إذ لا يخفى أن ما ذكر لا يوجب البطلان والتوارد معاً وإنما يوجب أحدهما فالخروج أحد الأمرين لا كلاهما معاً (قوله قلت الجميع من الممكنات الخ) هذا جواب بخصوص القضية (١٣٩) بالممكنات الصرفة فهو تخصيص

للقاعدة العقلية وذلك مما لا يجوز فتأمل (قوله ولقائل أن يمنع الخ) أجيب عنه بأن المراد يكون فاعل الكل فاعلاً لكل جزء أن لا يكون فاعله خارجاً عن فاعل الكل لأنه بعينه يكون فاعلاً لكل جزء فتدبر (قوله والاضافة إلى الأدلة) فيه نظر لجواز أن يكون المشهور من الأدلة واحداً منها فلا تقتضي الجمع كما لا يخفى (قوله هو العدة في إبطال التسلسل لعدم اختصاصه بما ليس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فقول هو أن نفرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضي كالابعاد مجتمعة أو غير مجتمعة كالذرات الفلكية أو لم يكن ترتيب كالنفوس الناطقة بالمفارقة وأما عقيدتها بالمفارقة لأن المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان إذ لو لم تنهه لزم عدم تنامي الابعاد واعلم أن الفرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل أيضاً من حيث أنه لا يجري في تطبيق بعدين غير متناهيين وفي إبطال

أنما يكون علة للجميع إذا كان علة لكل جزء فتقطع السلسلة والمشهور في بيان الانقطاع أن علة الجميع يجب أن تكون علة لشيء من الأجزاء وذلك الجزء يجب أن لا يكون معلولاً لجزء آخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين إذ الكلام في المنقل بالفاعلية هذا * ولا يخفى أنه حينئذ يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما أن الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن إبطال التسلسل بأنه لو كان التسلسل لا محتاج السلسلة إلى علة والتالي باطل لأنه لا يجوز أن تكون العلة نفسها ولا جزأها ولا خارجها لأن علة السلسلة علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين * فإن قلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فإن الجميع محتاج لامكانه إلى علة مع أن علة ليست الأجزاء * قلت الجميع من الممكنات محتاج إلى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فإنه محتاج إلى علة هو علة للبعض ولقائل أن يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل وبمجموع الأمور يحصل الكل (قوله ومن مشهور الأدلة) الظاهر ومن مشهورات الأدلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة إلى الأدلة وهذا الدليل هو العدة في إبطال التسلسل لعدم اختصاصه بما ليس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فقول هو أن نفرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضي كالابعاد مجتمعة أو غير مجتمعة كالذرات الفلكية أو لم يكن ترتيب كالنفوس الناطقة بالمفارقة وأما عقيدتها بالمفارقة لأن المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان إذ لو لم تنهه لزم عدم تنامي الابعاد واعلم أن الفرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل أيضاً من حيث أنه لا يجري في تطبيق بعدين غير متناهيين وفي إبطال

الورود إلا أنه غير تام إذ يمكن أن يختار الشق الثاني ويمنع لزوم التناهي لجواز أن تكون الزيادة في غير المتسق واقعة في الوسط ويمكن أن يختار الشق الأول ويمنع لزوم تساوي الجزئين فإن وقوع كل جزء بازاء كل جزء في الجزئين كما يكون للتساوي يمكن أن يكون لعدم التناهي وإن سمي مجرد ذلك تساوي فلا نسلم استحالة فيما بين التامة والنقص بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي فالتعويل على الدليل السابق وإن كان مختصاً بجانب العلل فتأمل (قوله عدم تنامي الابعاد) وعدم تناميها باطل بالبراهين (قوله واعلم أن الفرض الخ) هذا تكرار لما سبق منه آنفاً فالأولى الاكتفاء بهذا وترك ما سبق (قوله أيضاً) أي كما أن الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل فلي هذا لو أسقط الأخير فما سبق واقتصر على قوله فقول هو أن نفرض من المعلول على سبيل التمثيل لكان أولى كما لا يخفى (قوله من حيث أنه) أي الفرض من المعلول لا يجري

(١) ومع بكوته خلاف المفروض هو المطلوب فافهم (منه)

(قوله قبل يمكن الخ) قائله المحشي الخيالي ولقد نسب عبد الحكيم المحشي ما ذكره عصام الدين بقوله وفيه الى قوله ممنوع الى المحشي الخيالي حيث قال في قوله قائل قل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل الخ ثم قال عبد الحكيم فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح تعلقها به انتهى (ولي الدين)

في تطبيق بعدين مع ان البرهان يجري في ابطال بعدين غير متاهيين أيضا وهذا ناظر الى قوله من المعلوم كما ان قوله وفي ابطال سلسلة لا أول لها الخ ناظر الى قوله الاخير وفي القصر على هذين نظر لا يخفى (قوله وطريق ابطالها) أي ابطال سلسلة لا أول ولا آخر لها ولم يذكر طريق تطبيق بعدين غير متاهيين وهو أن يجعل أول أحدهما بازاء ما بعد أول الآخر بأي مقدار شاء اكتفاء بسهولة انهما (قوله بواحد) قول على سبيل التمثيل (قوله لكن ذلك) أي وقوع كل واحد من آحاد إحدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الأخرى عند جعل المبدأ بازاء المبدأ لا يظهر إلا في الأمور المرتبة وإنما نفي الظهور للصحة لان الوقوع المذكور يتحقق في الأمور الغير المرتبة أيضا فان المراد بوقوع كل واحد بازاء واحد عند الجمل المذكور ليس ماهو بحسب الخارج بل المراد ماهو بحسب الثقل بان يلاحظ العقل كون كل واحد من آحاد إحدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الأخرى وذلك جار في غير المرتبة أيضا ولذا قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه (١٤٠) بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفي في تمام الدليل

حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بازاء كل جزء جزء أو لا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجموعة المرتبة وغير المرتبة لان العقل أن يفرض ذلك في الشكل	سلسلة لا أول ولا آخر لها وطريق ابطالها أن نفرض سلسلة من مبدأ معين لا الى نهاية في كل جانب ونطبق على أقل منها أو أكثر بواحد (قوله ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الأول من الجملة الأولى) لا يمكن تطبيق واحد واحد لقاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد في تمام الآحاد بان يجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من آحاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لا يظهر إلا في الأمور المترتبة (قوله فلا يرد النقص بمراتب العدد) قيل يمكن اتعام النقص بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يتمتع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يتمتع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب
---	---

وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات { الغير }

المرتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما يتناهي من الزمان انتهى (قوله يمكن اتعام النقص الخ) أقول لا معنى لاتعام النقص بالنسبة الى علمه تعالى اذ حاصله انه يمكن له تعالى أن يطبق الجملتين من مراتب الاعداد فيلزم اما التساوي أو الانقطاع فينتقض بالنسبة اليه تعالى وان لم ينتقض بالنسبة اليها ولا يخفى عليك ان ذلك لا يدل على فساد البرهان بالنسبة اليها بل نحكم بكونه دليلا صحيحا نظرا الى ما عدا مراتب الاعداد وأما ما بناه على عدم جريانه فيها بالنسبة الى علمنا وبالجملة برهان التطبيق عبارة عن تطبيقنا بين الجملتين كما أشار اليه الشارح بقوله وهو ان نفرض ثم نطبق بان نجعل بصيغة التكلم مع الغير في المواضع الثلاثة فكل ما يمكن لنا التطبيق بين جملتيه فهو جار فيه وما لا يمكن لنا ذلك فلا يجري فيه فلا معنى للنقص باعتبار جريانه بالنسبة الى علمه تعالى على انه لو كفي امكان التطبيق بالنسبة الى علمه تعالى لما بقي وجه للتزاع في جريانه في الأمور المتعاقبة وفي الأمور الغير المرتبة ولا للاتفاق في عدم جريانه في المردومات لجريانه في الشكل بالنسبة الى علمه تعالى (قوله مفصلة) هذا يدل على انه لا بد في برهان التطبيق من العلم بتفاصيل الآحاد والتطبيق الخارجي وقد عرفت انه يكفي فيه العلم الاجمالي والتطبيق العقلي بان يلاحظ العقل أن كل واحد من تلك الجملة اما أن يكون بازائه واحد من أخرى أولا وعلى الأول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وأيضا لاخفاء في ان مراتب الاعداد من الأمور المرتبة وقد مر ان جعل المبدأ بازاء المبدأ كاف فيها فلا حاجة الى اتعام النقص بالنسبة الى علمه تعالى بل هو تام بالنسبة الى علمنا أيضا (قوله وامكان تعلق العلم الخ) قيل فيه ما لا يخفى اذ لا امتناع في تعلق علمه القديم بالأمور الغير المتناهية ولو تفصيلا فالتعقير غير مسموعة انتهى فتدبر

(قوله الا ان يقال ليس الخ) هذا الى قوله تمام كلامهم غير موجود في أكثر النسخ (ولى الدين)

(قوله ممنوع) فيه ان تعلق العلم بغير المتناهي ليس بممتنع ذاتي وشبهة الامتناع انما جاءت من عدم تناهيه وهو انما يمنع عن تعلق العلم بالتفصيل ان كان التعلق تدريجيا زمانيا كتعلق علمنا بالمتعددات واما اذا كان دقيقا غير زمانى فلا يمنع له عنه وتعلق علمه تعالى بدفعي غير زمانى ليس فيه تأخر علم عن علم وما قالوه من ان المعقول لابد ان يكون متميزا عن غيره وغير المتناهي غير متميز عن غيره والا لكان له حد به يتميز عن الغير فلا يكون غير متناه فقد اجاب عنه صاحب المواقف بان المعقول المتميز لا يجب ان يكون له حد ونهاية وانما يكون كذلك لو كان تعلقه يتميز وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وليس كذلك اذ وجوه التميز لا تنحصر في الحد وقال الشارح في شرح المقاصد ان المتميز عن غيره لا يجب ان يكون متناهي وان انفصاله عن الغير لا يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له والمغايرة لا تقتضي التناهي انتهى وايضا امكان تعلق علمه تعالى ببعض تلك المراتب مفصلة عما لا مجال لانكاره وذلك البعض غير متميز بل أي مرتبة فرضت يمكن تعلق علمه تعالى بما فوقها لكونها متناهية فلا وجه لمنع امكان تعلق علمه تعالى بغير المتناهي وبالجملة منع امكان تعلق علمه تعالى بشيء ولو غير متناه مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة ومناف لفته تعالى (وما يعزب عن ربك من مقال ذرة في الارض ولا في السماء) (١٤١) فهو جسارة عظيمة وجراءة

جسيمة وقال بعض الافاضل (١) انكار علمه تعالى بغير المتناهي كفر عظيم (قوله وهذا اندفع ما ذكره الامام) ما ذكره الامام أمران انتقاض برهان التطبيق وانتقاض قولهم التسلسل محال بالمراتب العلمية الغير المتناهية الموجودة دفعة المرتبة بالطبع الحاصلة عند علمه تعالى بشيء تقرير الاول

الغير المتناهية مفصلة ممنوع وبهذا اندفع ما ذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم شيئا أمكنه أن يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب أن يكون حاصلا بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء وبكونه عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى ما لا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوي على قولكم التسلسل في الاسباب والمسببات محال ودفع ما ذكره الامام تارة بأن العلوم لكونها اضافات أمور اعتبارية وتارة بأن علمه تعالى بعلمه نفس علمه كإله الامام والفاضل (قوله فان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما) فيه ان الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لا توجب تنامي شيء منهما على ان زيادة المعلومات يجوز أن تكون بغير متناه الا أن يقال ليس مدار النقض على ان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما بل على لا تناهيهما لا أن يقال ليس عدم تناهيهما تمام كلامهم فلا نقض بعدم تنامي المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لا يوجب ذلك تنامي المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه الا أن يقال المقصود انه يلزم تنامي المقدورات مع انها

ان البرهان جار في تلك المراتب مع تخالف حكمه ووجه اندفاعه بما ذكره من عدم امكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ظاهر بناء على ان الجريان يستدعي امكان تعلق العلم بتلك المراتب مفصلة حيث لا امكان لاجريان وتقرير الثاني ظاهر لا يحتاج الى البيان لكن وجه اندفاعه بما ذكره غير ظاهر اذ النقض انما هو بتلك المراتب العلمية الغير المتناهية وما ذكره انما يوجب عدم امكان تعلق العلم بتلك المراتب الغير المتناهية وأنت خير بأنه لا تدافع بينهما (قوله فيه ان الزيادة على ما فرض الخ) حمل النقض في قوله فلا يرد النقض على النقض الاجمالي وجعل قوله ولا بمعلومات الله تعالى الخ من تمة ذلك النقض اشارة الى مادة أخرى للنقض بأن تطبيق المعلومات على المقدورات ويكمل البرهان لكونه مقتضي ظاهر قولهم فان الاولى أكثر ثم أشار بقوله الآن يقال الخ الى أنه يمكن أن يحمل النقض على ماهو الاعم من الاجمالي والتفصيل ويجعل قوله بمراتب الاعداد اشارة الى مادة الاجمالي وقوله ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته اشارة الى سند التفصيل الوارد على المقدمة القائلة بأنه ان وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية تنقطع الثانية وتنهي فانه اذا طبق المقدورات على المعلومات يلزم أن يوجد في المعلومات ما لا يوجد بازائه شيء في المقدورات فان الاولى أكثر من الثانية فيلزم تنامي المقدورات بحكم تلك

(١) سجا قلى زاده في بعض رسائله (منه)

(قوله منها كذلك) أي أنقص من الجملة الاولى بمتناه (قوله قبل الخ) قائله المحنى الخبالي (ولي الدين)

المقدمة وهذا وإن كان خلاف ظاهر العبارة الآتية أفيد وأوفق لما ذكره في شرح المقاصد (١) (قوله والوجه) أي مما ذكره لانه موافق لتقرير برهان التطبيق الآن يقال لا يلزم أن تكون الجملتان المنطقتان من جنس واحد وما ذكره مجرد تنظير كالأبغني (قوله أماني العلوم فلا) أي فلا يظهر فيه أن عدم تناهيه ليس بمعنى أن مالا نهاية له يدخل في الوجود ولا يخرج من هذا غلط واستدلالة بقوله لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات غلط أيضاً فانه لا يثبت مادعا بل يثبت تقيضه وبالجمله معلوماته تعالى بعضها موجود في الخارج وبعضها ليس بموجود فيه كقدوراته تعالى فعدم تناهيهما ليس الا بمعنى أنهما لا تنهيان الى حد لا يتصور فوقه حد آخر لا بمعنى أن مالا نهاية له منهما داخل تحت الوجود بالفعل (قوله ليست بموجودات) أي لا في الخارج وهو ظاهر اذ منهما ماهو المعدوم في الخارج ولا في الذهن أيضاً لعدم القول بالوجود الذهني (قوله باعتبار العلوم) أي المتعلقة بتلك المعلومات الغير المتناهية (قوله الواجب يعني الخ) يعني أن الواجب على الشارح أن يقول يعني أن خالق العالم واحد وكذا الواجب (١٤٢) على المصنف أن يقول الخالق للعالم بدل قوله المحدث للعالم (قوله ولقد أشار

غير متناهية عندهم والأوجه أن يطبق جملة المعلومات على جملة منها أنقص من الجملة الاولى بمتناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيهما مع انهم ذهبوا الى لاتناهيها وما ذكره من أنه لا يعني أن مالا نهاية له يدخل في الوجود إنما يظهر في المقدور أما في العلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار العلوم ففيه أن العلوم اضافات ولو سلم أنه صفة حقيقية فلا تعدد في علمه تعالى إنما التعدد في اضافته الى المعلومات (قوله يعني أن صانع العالم واحد) الأنسب يعني أن محدث العالم واحد * فان قلت الواجب يعني أن خالق العالم واحد وكذا في قول المصنف المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع * قلت هذا من اطلاق اللفظ على أعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فلا ينتهي ذكر الصفات لا يثبت ومالا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه والتوفيق في اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده يحتمل أن يكون صفات الله ويحتمل أن يكون نظائر له أخباراً للمحدث ولقد أشار الشارح الى الثاني وقد أصاب لأن كلا منها عقيدة كلامية تستدعي كلاماً تاماً لا فادته فلا يناسب أن يجعل المجموع حكماً واحداً (قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة) قبل أشار الى دفع توهم استدراك بناء على أن لفظة الله لا تكون اسماً الجزئي

الخ) أي بقوله ان صانع العالم واحد هذا لكن أجري كلامه على الاول حيث قال ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة إذ المناسب على التقدير الثاني أن يقول ولا يمكن أن يصدق مفهوم المحدث للعالم الاعلى الخ كالأبغني فتأمل (قوله لان كلامها) ولان كلا منها لم يعلم بعد وقد قالوا الاوصاف قبل العلم بها

أخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها أوصاف (قوله قبل أشار الخ) القائل (حقيقي)

هو الخبالي أقول والاولى أن يجعل قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم الخ إشارة الى دفع توهم أن مفهوم واجب الوجود وإن كان مما فرده واحد الا أنه مما يمكن أن يصدق على متعدد كما هو المستفاد من التصدير بلا يمكن دون أن يقول ولا يصدق إذ توهم الاستدراك قد اندفع بتفسير لفظة الله فيما سبق بالذات الواجب الوجود فلا حاجة الى التكرار هنا (قال قرء كمال) إيراد

(١) حيث قال فيه واعترض بوجهين أحدهما نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزوم أن تكون الاعداد متناهية وتناهيها باطل بالاتفاق وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل وبين الباقي منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وأن تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة وأخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بأن إحدى الجملتين اذا كانت أنقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من ضعف واحد مرارا غير متناهية أقل من ضعف الاثنين مرارا غير متناهية مع لاتناهيها اتفاقاً ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته مع لاتناهي المقدورات عندنا ودورات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لاتناهيها عند الفلاسفة انتهى (منه)

(قوله على من اعتقد الخ) وهم المعتزلة على ماحقق في محله (قوله وعلى من اعتقد الخ) وهم الحكماء على ما هو المشهور عندهم والتحقيق عندهم أن الخالق لعالم الكون والفساد هو الله تعالى وليس العقل العاشر والواسطة على ماحقق في شرح الاشارات وغيره (ولى الدين)

أمثال هذا التوهم في العلوم الدقيقة مما لا ينبغي لاهل العلم فالاولى أن يقال في تقرير السؤال المفرد لما ذكر هذا الاسم العلمي ظهر أنه أحد لا شريك له في وجوب الوجود لأن جميع صفاته تعالى كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فيكون ذكر الواحد مستدركا ويقال في الجواب ان أمثال ذلك من قبيل التصريح بما علم ضمناً ولعل وجهه في الكلام المجيد هو تقرير المؤمنين في توحيدهم ورد المشركين في شركهم انتهى وأنت خير بان مارجحه وجعله أولى أيضاً مما لا ينبغي إبراده في العلوم الدقيقة فتدبر (قوله لا يحتمل غير الواحد) فبوت الوحدة له تعالى ضروري فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن قيل وبهذا اندفع ما قيل من أن توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية أيضاً لما أن هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الي ذكرها وذلك لأن الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له تعالى فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه انتهى وأنت خير (١٤٣) بأن الشهرة كافية في توهم الاستدراك

لا توقفه على الضرورية والاولى في دفع ما قيل أن يقال ذكر شيء لا ينافي ما عداه ولما كان هذا مقام التوحيد خصه بذكر ما يناسبه ولكل مقام مقال (قوله وفيه ان المشركين) يعني ان مراد القائل أن توهم الاستدراك ودفعه بان المراد الوحدة في صفة الوجوب آتيان في الآية

حقيق لا يحتمل غير الواحد ووجه الدفع أن المراد الوحدة في صفة الوجوب لافي الذات وهذا الوهم مع دفعه آت في قل هو الله أحد هذا * وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة مبودهم معه تعالى في وجوب الوجود بل في المبودية الا أن يقال إن من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبد والاولى أن المراد بالوحدة في الآية الوحدة في استحقاق العبادة * فان قلت هو تعالى واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود * قلت هذه مسألة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر أما التوحيد فيما عداه فله أمكنة أخرى ولذا لم يلتفت أيضاً الى محله على الوحدة في صفات الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالفين لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالقاً لعالم الكون والفساد (قوله والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع) سمي به لانه مبني على فرض التمانع اولانه يستلزم تمناع الالهين عن الالوهية ولا ينبغي أن ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على أكثر من واحد الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع (قوله المشار اليه بقوله تعالى) أراد أن المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه فجعل الاشارة اليه أيضاً مشهوراً ووجه الاشارة

الكريمة أيضاً وفيه نظر لان الآية الكريمة في مقام الرد على المشركين وهم لم يتوهموا شركة مبودهم معه تعالى في وجوب الوجود حتى ردوا بنفي الشركة فيه فدفع توهم الاستدراك بما ذكر غير آت في الآية الكريمة لا يبتكلف بعيد فالاولى أن يدفع توهم الاستدراك فيها بان يقال المراد بالوحدة هي الوحدة في استحقاق العبادة أقول لانه في كلام القائل ان دفع التوهم في الآية الكريمة أيضاً بما ذكر هنا بل يمكن أن يقال مراده ان هذا التوهم ودفعه بأي وجه كان من الوجوه الملائمة للمقام آت فيها فحينئذ لا يرد عليه ما ذكره (قوله قلت هذه مسألة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر أن يقال هذا مقام التوحيد بعد اثبات واجب الوجود والتوحيد بعد اثبات واجب الوجود ليس الا هذا القدر الخ (قوله لا يمنع صدق مفهوم الخ) فيه انه لا شك أن ذلك البرهان على تقدير تمامه يمنع ذلك نعم يرد على الملازمة انها لما ثبتت اذ ثبت امكان الصنع لها فالتناسب أن يقال لا يتم إلا أن يثبت جواز الصنع وإمكانه لها (قوله الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع) بأن يقال عدم الصنع نقصان ينافي وجوب الوجود كما قيل ولا يذهب عليك أنه لا توقف على الاستلزام بل جواز الصنع وإمكانه منها كاف في المقصود كما لا ينبغي (قوله فجعل الاشارة الخ) فيه نظر فان جعل الاشارة اليه مشهوراً لا يستفاد من العبارة بل المستفاد انه جعل المشهور برهان التمانع المشار اليه لبرهان التمانع مطلقاً ولانه جعل الاشارة

(قوله ماذكره) أي بقوله يقال انه يجوز ان يتفقا (قوله مطلقا) أي عند المتكلمين والحكام الخ (ولى الدين)

إليه أيضاً مشهوراً (قوله ماأشار إليه بقوله لايقال) حيث جعل هذا البرهان دليلاً مطوياً للضرورة المذكورة في الآية الكريمة (قوله لانه يتجه عليه ماذكره) الظاهر انه أراد بما ذكره ماذكره الشارح بقوله وبما ذكرنا يندفع مايقال الخ من المتنوع الثلاثة وفيه ان الشارح قد ادعى ان تلك المتنوع تدفع بما ذكره في التقرير فلا وجه لجعله وجهاً لعدم رضائه اللهم الا ان يقال أراد انه يتجه أولاً وان اندفع ثانياً بما ذكره فتأمل ويحتمل أنه أراد بما ذكره ما سيذكره الشارح بقوله واعلم ان قوله تعالى ويؤيده ان المحشي يقول عند ذلك القول هذا اشارة الى ان جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضى ولك أن تجعل الاسناد الى المشهور اشارة الى أن لهم براميين آخر غير مشهورة كما أشار إليه في شرح المقاصد (قوله لان ظاهر النظم لايطابقه) فان ظاهره ان التعدد يستلزم فساد العالم ولم يجعل ذلك مقدمة من مقدمات هذا البرهان فكيف يكون مطابقاً له (قوله توجيه للآية على خلاف المشهور) فان الملازمة في هذا التوجيه عادية وفي المشهور عقلية (قوله أي تقرير البرهان المشار إليه) جعل مراد الشارح بقوله برهان التمانع المشار إليه عبارة عما قرره بقوله وتقريره انه لو أمكن الهان الخ وجعل الاسناد الى المشهور تنبيهاً على انه غير مرضى عنده لما انه يتجه عليه (١٤٤) ماذكره وقد عرفت مانبه ولك أن تجعل المراد ببرهان التمانع المشار إليه

ماأشار إليه بقوله لايقال الملازمة قطعية الخ ونبه بإسناده الى المشهور على انه غير مرضى لانه يتجه عليه الخ بناء على ان المشهور عندهم ذلك والاسناد الى المشهور تنبيهاً على انه غير مرضى لانه يتجه عليه ماذكره بقوله لانا نقول والضيق في قوله وتقريره راجعاً الى برهان التمانع في ضمن قوله برهان التمانع المشار إليه بأن يكون ذلك

التقرير تقريراً له من عند نفسه على خلاف المشهور كما يدل عليه قوله وبما ذكرنا يندفع مايقال الخ (قوله لما عرفت) من انه (فلو) يتجه عليها المنع بجواز الاتفاق ويجوز أن لا تكون الممانعة ممكنة لاستلزامها المحال فتذكر (قوله ويريد الآخر عدم ارادته) الضمير لاحدهما أي ويريد الآخر عدم ارادة من يريد حركة زيد (١) حركة زيد فان تلك الارادة أيضاً ممانعة ومخالفة (قوله يريد به بين تعلق الارادتين) يعني ان الكلام على حذف المضاف لان الكلام في تعلق الارادة لافي الارادة نفسها حيث قال وكذلك تعلق الارادة بكل منهما أمر ممكن ويحتمل أن يكون الكلام من باب الاكتفاء بالضرورة عن اللازم فان عدم التدافع بين الارادتين يستلزم عدم التدافع بين تعلقيهما فالمعنى لانضاد بين التعلقين اذ لانضاد بين الارادتين (قوله فانهما) تمليل للنفي في قوله اذ لانضاد (قوله لان التعلق مفهوم ثبوتي) يعني ان الفرض من نفي التضاد بين التعلقين دفع توهم ان اجتماع التعلقين يجوز أن لا يكون أمراً ممكناً في نفسه لجواز التافي بينهما وهذا التوهم يندفع بنفي التافي بينهما الا ان التافي بينهما على تقدير تحققه لا يكون الا بالتضاد لان التعلق مفهوم ثبوتي فلو توافي التعلقان يكون التافي بين المفهومين الثبوتين اللذين لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر واذا كان التافي بينهما كذلك كانا متضادين اصطلاحيين فلذا عبر عنه بالتضاد وخص التضاد بالتافي وفيه نظر اذ التافي بينهما يجوز أن يكون بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد وان كانا في محلين خفيئذ لا يكون ذلك التافي تضاداً اصطلاحياً (٢) كما لا يخفى فلا يكون نفي التضاد حاسماً لمادة الشبهة (كفى)

(١) قوله حركة زيد حركة زيد الاول مفعول الفعل والثاني مفعول المصدر (منه)

(٢) اذ التضاد الاصطلاحي ما لا يمنع اجتماع المتضادين في محلين في زمان واحد (منه)

(قوله فن قال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وان التفصيل الخ) يعني ان الاجال الذي هو عبارة عما يقال ان احدهما الخ أولى مما ذكره الشارح من التفصيل ولو قال وبهذا عرفت ان الاجال أولى من التفصيل لكان أخصر (ولى الدين)

(قوله أى لاتدافع بين تعلقيهما) أى لاتدافع بينهما بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتى يتوهم ان اجتماعهما يجوز أن لا يكون أمراً ممكناً في نفسه (قوله لان الضدين يجوز أن يحصل في محلين) يعني ان الغرض من نفي التضاد بين التعلقين دفع توهم ان اجتماعهما يجوز أن لا يكون أمراً ممكناً في نفسه وذلك التوهم لا يكون يتوهم التضاد الاصطلاحي بينهما اذ لاشك انه يجوز أن يحصل الضدان في محلين في زمان واحد فلا يتصور أن يتوهم أحد انه يجوز أن يكون بين التعلقين تضاد اصطلاحى فيثبت لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتى يحتاج الى نفيه بل يجوز أن يتوهم انه يجوز أن يكون بينهما تدافع بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد وان كانا في محلين فيحتاج الى نفي هذا التدافع بينهما حتى يتم الدليل سالكاً من المنع ففى التضاد في معرض تصحيح الدليل ودفع التوهم المذكور يدل على انه لم يرد به معناه الاصطلاحي بل أراد التدافع بالحقيقة المذكورة ولا غبار على هذا (قوله وأيضاً المانع من الاجتماع الخ) حاصله ان هذا الكلام من الشارح مسوق لدفع المانع من الاجتماع والمانع منه لا يخصر في التضاد الاصطلاحي بل التدافع بحيث لا يمكن الاجتماع معه في زمان واحد مطلقاً مانع من الاجتماع أيضاً فبمجرد نفي التضاد الاصطلاحي لا يتم المقصود ففى التضاد في معرض دفع المانع من الاجتماع يدل على انه لم يرد به المعنى الاصطلاحي ولا غبار على هذا أيضاً (قوله لم يتدبر) لعل وجه عدم التدبر هو أن التدافع بين التعلقين لو تحقق لكان (١٤٥) بالتضاد بالغير من أقسام التقابل

لكون التعلق مفهومًا
ثبوتياً فلا وجه لصرف
التضاد عن معناه
الاصطلاحي ولا لقوله
المانع من الاجتماع
لا يخصر في التضاد إذ
المعنى الاصطلاحي

فلو تنافي التعلقان لكانا متضادين فن قال أى لاتدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز أن يحصل في محلين فلا حاجة الى نفيه وأيضاً المانع من الاجتماع لا يخصر في التضاد فلا كفاية في نفيه لم يتدبر (قوله أولاً فيلزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شق الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لم يمتنع عجز كل منهما لان ارادة شيء تستلزم ارادة عدم ضده فيتحقق مراد كل بنفي مراد الآخر أعنى عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ما سيأتي مما يقال وان التفصيل ليس كالاجمال واعلم ان المعجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى في العرف معجزا والمعجز عن الممكن لاقتضاء تماق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال أن يتحقق مراده بطلته

(م - ١٩ حواشي المقابله ثانی) (عمام) وانحصار المانع في التضاد أمر متحقق وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله لازم على كل من شق الترديد) فيه ان هذا على تقدير ثبوت لا يضر الشارح في شيء إذ لا يراهم شيئاً مما ذكره من المقدمات كالا يخفى فان أريد انه لم يبق حينئذ وجه لتخصيص لزومه بالشق الثاني قول بعد كونه مناقشة في العبارة ظهور لزوم اجتماع الضدين وعدم ظهور لزوم عجز أحدهما على الشق الاول كاف في وجه التخصيص (قوله لازم عجز كل منهما) فلزم عجز أحدهما في ضمن عجز كل منهما أعنى عجز كل منهما فان الشق الثاني أعنى قوله أولاً أعم من أن لا يحصل الامران كلاهما وأن لا يحصل أحدهما فقط فعلى الاول يلزم عجزها مما وعلى الثاني عجز أحدهما وحده (قوله تستلزم ارادة عدم ضده) فيه نظر إذ يكفي في ارادة شيء عدم ارادة ضده قال المحشي صلاح الدين عند قول الشارح فيجتمع الضدان قبل يلزم أيضاً عجزها حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وفيه بحث لان مرید أحد الضدين ساكت عن الضد الآخر لا مرید لعدمه لكن لازم عدمه من ثبوت ضده فاذا فرض ثبوت الضدين بطل لزوم عدمه فلم يلزم المعجز أصلاً انتهى على انه لو سلم الاستلزام المذكور فاللازم عجز كل منهما بالنسبة الى لازم الارادة والكلام هنا في المعجز بالنسبة الى نفس تلك الارادة (قوله بذلك الممكن) الصواب بضد ذلك الممكن أو بعدمه فان هذا الكلام منه توطئة لدفع منع لزوم المعجز عند التامع ولاشك انه لا مدخل لما ذكره في دفعه (١) (كفوي)

(١) نعم اذا أجرى اقامة البرهان باجتماع ارادتهما كما سيذكره الشارح ومنع لزوم المعجز بأن يقال حركة زيد اذا كانت مراد الواجب ووجدت بارادة فلا تدخل تحت قدرة الغير فلا يكون عجزا ونقصانا يصح أن يقال في دفعه هذا القول فلكل مقام مقال (منه)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحتج الحياى وكذا قوله وبهذا اندفع أيضاً الخ (ولى الدين)

(قوله اما بنفيه) أى بنفى الغير (قوله لان حركة زيد) متعلق بالمنع وإشارة الى السند (قوله لان الممكن الداخل) متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما ذكره فتدبر (قوله بسبب مقاومة الغير) بأن يريد الغير عدم ذلك الممكن أو ضده (قوله بخلاف ما اذا امتنع) أى الممكن الداخل تحت القدرة لإرادته أى لإرادة ذلك القادر نفسه ضده أى ضد ذلك الممكن وهذا القول هنا من فضول الكلام لانه لا مدخل له فى اندفاع منع لزوم العجز بالسند والتوير المذكورين اللهم الا أن يقال انه إشارة الى منشأ غلط السالغ أو يقال لعله قد اطلع المحتج على أن بعضهم نور المنع المذكور بعدم كون العجز نقصاً اذا امتنع لإرادته ضده فأراد رده بأنه فرق بين الامتناع بسبب مقاومة الغير وبين الامتناع بسبب إرادة القادر نفسه الضد فبلى هذا لو تعرض أيضاً لتوير البعض بعدم القدرة على اعدام المعلول مع وجود علته التامة كما ذكره المحتج الحياى لكان أولى وأتم فتأمل (قوله فانها ممكنة الخ) إشارة الى وجه النقض بصفاته (قال السبائكوى) توجيه النقض أن يقال دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه جارفى هذه المادة مع تخلف المدلول عنه أولاً يستلزم الحال أعنى عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لا يمكن تعلق إرادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الإيجاب أعنى (١٤٦) صفاته تعالى لكونه أمراً ممكناً فى نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى

على الغير ودفعه مقتضى إرادة الغير اما بنفيه أو نفى إرادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقيق إرادة غيره عدمه ليس عجزاً ونقصاً لانه بإرادة الغير عدمه استعمال مراده فليطبق مقدوراً لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير سمي عجزاً بخلاف ما اذا امتنع لإرادته ضده لان ذلك العجز ليس نقصاً بل لا يسمى عجزاً وبهذا اندفع أيضاً النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاه لذاته والالكانت حادثة فلو أراد عدمها لكونه ممكناً مقدوراً فإن تحقق عدمه والوجود اجتماع التقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز أو تخلف المدلول عن علة التامة لان هنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير له على أن كون المذكور نقصاً غير واضح لان الجارفى فى الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل أحد شقى التردد فيه العجز أو تخلف المدلول عن علة التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحد شقى التردد فيه العجز فقط ثم انه يمكن إقامة برهان التمانع باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت إرادتهما يلزم اجتماع عتئين مستقلين على معلول

فحينئذ اما أن يحصل كل من مقتضى الذات أعنى وجود تلك الصفات ومقتضى الإرادة أعنى عدمها فيلزم اجتماع التقيضين وانه محال أولاً يحصل أحدهما فلا يخلو اما أن لا يحصل مقتضى الإرادة فيلزم عجز الواجب المتنافى للالوهية أو لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف

(واحد)

المعلول عن علة التامة والكل باطل (قوله والا) أى وان لم تكن

مقتضاه لذاته تعالى لكانت صفاته تعالى حادثة لمسبق من الشارح من إن الصادر بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة كما ان المستند الى الموجب القديم قديم (قوله لان هنا مقاومة الذات للذات الخ) متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما تقدم كما تقدم (قوله غير واضح) انما قال غير واضح إشارة الى أن أصل الصحة متحقق بناء على أن أصل الدليلين متحد (١) وانما التناير فى بيان بعض المقدمات وذلك كافى صحة النقض أو الى أنه يحتمل أن يكون من باب النقض بلزوم الفساد لا بالجريان والتخلف (قوله بل أحد شقى التردد) الظاهر بل لازم أحد شقى التردد وكذا الكلام فيما سأتى (قوله باجتماع ارادتهما) تقريره انه لو أمكن الهان لا يمكن بينهما تمنع بان يريد كل واحد منهما حركة زيد مثلاً فحينئذ إما أن لا توجد حركة زيد أو توجد وكلاهما

(١) قوله أصل الدليلين متحد وذلك لان حاصل المذكور لو أمكن الهان لا يمكن بينهما تمنع وحينئذ اما أن يحصل الامران أولاً والكل باطل اما الاول فلا اجتماع الضدين وأما الثانى فلمعجز أحدهما والجارى فى الصفات هو هذا الدليل بعينه بان يقال لو أمكنت الإرادة واقتضاء الذات لا يمكن بينهما تمنع بان يكون تعلق الإرادة باعدام الصفات واقتضاء الذات لوجودها فاما أن يحصل الامران أولاً والكل باطل أما الاول فلا اجتماع التقيضين وأما الثانى فللزوم العجز أو التخلف فالدليلان متحدان والتناير ليس الا فى بيان بعض المقدمات (منه)

باطلان أما الاول فظاهر لظهور لزوم عجزها ولان المانع من وقوعه بأحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما كافي شرح المقاصد وأما الثاني فلانه ان وجدت بمجموع الارادتين لزوم عدم استقلالهما المتأني للالوهية وان وجدت بارادة كل منهما لزم اجتماع فاعلين مستقلين على معلول واحد وذلك باطل كما بين في موضعه وان وجدت بارادة أحدهما لزم عجز الآخر وفي المواقف والمقاصد لزم الترجيح بلا مرجح لان مقتضى القادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان ولعل المحشى عدل عنه الى لزوم المعجز لورود (١) المنع على اقتضاء الامكان للمقدورية فان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر إما موجب أوقادر وان أجيب عنه بان احكام القدرة في الين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والاختصاصية القدرة مما لا يتوقف عليها الاستدلال إذ يكفي أن يقال لو وجد الهان لكان نسبة المعلولات اليهما سواء لان مقتضى العلوية ذاتهما والمعلولية الامكان لان هذا الجواب يدل على ان علة الاحتياج هو الامكان وهو مخالف لما ذهب اليه جمهور المتكلمين فبدر هذا * لكن في لزوم عجز الآخر أيضاً تأمل اذ المعجز عبارة عن تخلف المراد عن الارادة وذلك مفقود في الصورة المذكورة فتدبر (قوله بان يكون الاله) خبر المتأني أعني قوله واستحقاق الالوهية (قوله وأما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصاً) هذا الجواب مناف لكونه قادراً بالقدرة التامة (٢) السكاملة ومناقض لما سبق منه ان المعجز عن الممكن لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان الخ وان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير يسمى عجزاً وان أريد تخصيص تلك (١٤٧) القاعدة بما يكون الغير المقاموم غير

واجب يلزم تخصيص القاعدة العقلية فهو مع كونه تخصيصاً بلا مخصص خارج عن القوانين العقلية بالكلية كما هو المستطوفى الكتب الاسلامية وأيضاً لا يكون حيثما استحقاق الالوهية

واحد وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الآخر ثم اعلم ان الاله إله الجميع ماسواه لو لم يكن واجبان والافهوه للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات بان يكون الاله قادراً على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأني الممكن عليه وأما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصاً في أن يكون إلهاً للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجب امر قطعي انما يوجب اعتبار الاخلق والاولي وخبر الخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى أعلم ونسأله الطريق الاقوم (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج يتأني الالوهية وفيه بحث لان المتأني لها احتياجه في الوجود والصفات الذاتية وأما مطلقاً فلا (قوله فالتعدد مستلزم

بالنسبة الى جميع الممكنات بل بالنسبة الى بعضها اذ لا معنى لاستحقاق الالوهية بالنسبة الى ما لا مدخل في ايجاده وخلقه وبالجملة كون مقاومة الغير مطلقاً موجباً للنقص ومنافياً للالوهية والقدرة التامة امر قطعي دل عليه صريح العقل واتفق عليه العقلاء فالحالفة له ونحوه ضد لاعتن شئ ثم القول بأن توحيد الواجب تعالى مما لا يوجب امر قطعي خطأ عظيم واجتزاء جسم (قوله فتوحيد الواجب مما لا يوجب امر قطعي) لا يخفى أن هذا لا يتفرع على ما تقوله فان ما تقوله انما يوهم كون برهان التمانع المذكور غير قطعي ولا يلزم منه أن لا يوجب التوحيد امر قطعي أصلاً وقد ذكر الشارح في شرح المقاصد لتوجيه تعالى أدلة عشرة السابغ منها انه لو تعدد الاله فساه التمايز لا يجوز أن يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترفع الاتينية فيلزم جواز وحدة الاسين وهو محال انتهى وليس في هذا الدليل لزوم العجز بسبب مقاومة واجب آخر حتي يتوهم أن لا يكون قطعياً (قوله يتأني الالوهية) الظاهر يتأني الوجوب الذاتي (قوله احتياجه) أي احتياج الالوهية والمعني احتياج الاله الى موافقة الغير وعدم مخالفته (قوله وأما مطلقاً فلا) أي وأما الاحتياج مطلقاً سواء كان في الوجود والصفات أو في ايجاد الممكنات فليس يتنافى للالوهية فان الاحتياج في اليجاد الى موافقة الغير وعدم مخالفته غير مناف للالوهية اذا كان الغير واجباً آخر وهذا مبني على ما تقوله قبل وقد عرفت ما عرفت ويحتمل أن يكون حاصل البحث ما قيل ان اللازم هو الاحتياج في اليجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم

(١) المورد شارح التعجيز على القوشجي (منه) (٢) قوله مناف لكونه قادراً بالقدرة التامة كيف وان العجز بسبب مقاومة الواجب ان لم يكن منافياً للقدرة التامة كان قدرة العباد أيضاً لافعالهم قدرة تامة إذ عجزهم ليس الا في ارادتهم خلاف ما اراده الله تعالى (منه)

(قوله فافادته) أى العاديات والظاهر وافادتها والتأويل في مثله مذكور فتذكر (ولى الدين)

لما هو الاحتياج في الوجود وهو غير اللازم وقد أجاب عنه المحشى الخيالى بان الاحتياج مطلقا نفس يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال وبمعنى كل نقصان ولعله لم يلتفت اليه هذا المحشى اماما قال (السالكوتي) من أنه يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع أولان الكلام هنا في الدليل العقلي والاجماع من الأدلة الثقلية فلا يجوز الاستعانة منه هنا فتأمل (قوله هذا اشارة الى أن جمل الخ) هذا مبنى على جمل الاشارة في قول الشارح المشار اليه بقوله تعالى بمعنى الاتحاد مع ما دل عليه قوله تعالى وفيه ان الظاهر انما بمعنى الائمة والتلميح أي المومني اليه بقوله تعالى ووجه الائمة هو المشاركة (١٤٨) في النظم والاسلوب كما قال (البردعي وغيره) فلا وجه لجمل قوله واعلم

لا يمكن التمانع المستلزم للمحال (قوله المستلزم للمحال اما صفة للتمانع أو الامكان فيكون محالا *) أورد عليه ان عدم المعلول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل أمر يمكن ويدفعه ان عدم المعلول نظراً الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضي الواجب ودعوى أن المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم في ذاته للمحال محال (قوله واعلم ان قوله تعالى الخ) هذا اشارة الى ان جمل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضي وهذا مما أخذه من الكشف حيث قال وفيه دلالة على أمرين أحدهما وجوب أن لا يكون مدبرها إلا واحدا والثاني أن لا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده لقوله لا اله الا الله * فان قلت لم وجب الامران * قلت لعلنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف وأما طريقة التمانع فللمتكمكين فيها تجاول وطراد هذا كلامه * والآية احتمال آخر أرجو أن يكون صوابا والمهدى به مهديا مثابا وهو انها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بأنه لو كان في السموات والارض آلهة كما في الارض لفسدت السماء والارض بشؤم الشرك وانما بقي السموات والارض ببركة خلو السموات عن أهل الشرك (قوله والملازمة عادية) * فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذي كان أمس فلم جمعات الحججة اقناعية * قلت العاديات يقيد اليقين في الشاهد أما في الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال المنافي لليقين على ان المادة اذا كانت أغلبية لا يقيد اليقين انما يقيد اذا كانت دائمية (قوله ولعلنا بعضهم على بعض) في سورة المؤمنون (وما كان معهم من إله اذا ذهب كل إله بما خلق) ولعلنا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون) قال الكشف لذهب كل إله بما خلق لا نفرد كل واحد من الآلهة بخلقه واستبد به ولرايت ملك كل واحد منهم متميزاً عن ملك الآخرين ولعلنا بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا مع الكهنة متميزة وهم متغالبون وحين لم تروا أثرا للتمايز في الممالك والتغالب فاعلموا أنه إله واحد بيده ملكوت كل شيء (قوله والا فان أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد الخ) أي وان لم

ان قوله الخ اشارة الى أن جمل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضي (قوله وهذا) أي كون الآية الكريمة حجة اقناعية والملازمة عادية مما أخذه من الكشف فان قول الكشف قلت لعلنا ان الرعية الخ يدل على ان الملازمة في الآية الكريمة عادية وان قوله وأما طريقة التمانع يدل على ان برهان التمانع مغاير لمعلول الآية الكريمة فتذكر (قوله قلت لعلنا ان الرعية الخ) فيه ان السؤال عن لية وجوب الامرين وهذا ليس الابيان لية وجوب الامر الاول فهذا الجواب غير مطابق للسؤال كما لا يخفى (قوله لو كان في السموات

والارض آلهة الخ) لعل معناه لو كان في سكان السموات والارض كليهما اعتقاد آلهة وشرك كما كان في بعض (تكن) سكان الارض ذلك لفسدت السموات والارض بشؤم شرك أهلها وانما بقي السموات والارض ببركة خلو السموات عن الشرك وان لم تخل الارض عنه فتأمل (قوله قلت العاديات يقيد اليقين في الشاهد) فيه رد لما قال المحشى القزويني من ان الظاهر المتبادر من كلام الشارح ان الاحكام المستندة الى العادة لا تكون قطعية ويلزم منه أن لا يقيد النظر الصحيح علم اليقين بالنية لان الملازمة بينهما عادية عند الاشاعرة وليس كذلك والا يلزم انسداد اليقين بالاحكام النظرية انتهى (قوله فافادته) أي افادة العاديات اليقين فالضمير لليقين والمصدر مضاف الى انفعول والفعل متروك (قوله بقياسه على الشاهد) كما اشار اليه صاحب الكشف بقوله لعلنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين الخ (كذا)

(قوله فلا يرد أن ما سبق
الح) هذا رد على المحشي
الخيالي حيث ظن ورود
واشتغل بجوابه (قوله ويتجه
أيضاً الح) هذا جواب آخر
عن السؤال بقوله لا يقال
الملازمة الح (قوله بما مضى)
أي في قوله وأن أريد إمكان
الفساد حيث قال يمكن
إرادة إمكان الفساد
الح وأنت خير بان هذا
التمكين وما مضى من كلام
المحشي الخيالي في الحاشية
وحاشيته وتقريره أحسن
من هذا فليراجع (قوله
قبل يمكن الح) قائله المحشي
الخيالي (قوله وقيل الح)
قائله المحشي الخيالي
(ولي الدين)

(قوله يتجه عايه (١) ما ذكر
بعينه) أي ما ذكر في
ابطال كون الآية حجة
قطعية وفيه نظر فإن
أحد شق التردد هناك
أن يراد بالفساد الخروج
عن هذا النظام وهنا
عدم التكون بالفعل فكيف
يصح أن يقال يتجه عليه
ما ذكر بعينه على أنه لا يندفع
بما ذكره الأبرار المذكور
كلا يخفى
(كفوي)

تكن الحجة اقناعية فلا يتم لأنه أن أريد الح وقصر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون
العدم الطاري لأن التمانع والتعاليب في المادة لا يفضي إلى الانعدام بالكلية بل يفضي إلى الاختلاف
فهو المراد في الحجة الاقناعية لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق في وجه البطلان
فلذا لم يتعرض له (قوله وأن أريد إمكان الفساد الح) يمكن إرادة إمكان الفساد مع إرادة أحدهما
الحفظ عنه والالتماس مريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن إرادة إمكان الفساد مع الصلاح
لامكان إرادة أحدهما الصلاح والآخر الفساد مع أنه يجب تحقق مرادهما والالتماس لكونهما لا يمتنع
فلا دليل على انتفائه منع لبطلان التالي * فإن قلت المنع طلب الدليل لانتفيه * قلت المقام مقام المنع
فتنقيد الدليل بمبالغة في ورود المنع وقوله بل النصوص شاهدة للترقي عن المبالغة في قوة المنع بنقيد الدليل
إلى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وكفي دليلاً على إمكان الفساد امكانهما (قوله
لا يقال الملازمة قطعية الح) يمكن له تقرير أن أحدهما أنه لو فرض صانعاً لا يمكن بينهما تمنع في الصنع
فلا يتحقق مصنوع ودفعه حيث أن إمكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن
وقوع المصنوع لتوافقهما وثانيهما أنه لو فرض صانعاً لا يمكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم
يتحقق صنع وحيث دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز أن يكون العاجز أحدهما فلا يكون إلا
صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعي وهو وحدة الصانع لكن الشأن في صحة حل
القرآن عليه لأنه أعلى من أن يشتمل على دعوي ممنوعة لا يمكن دفع معناها وإن لم يكن المنع مضرراً
(قوله على أنه يرد منع الملازمة الح) حاصل الملاوة أن هذا التقرير بعدما ذكر من ابطال كون الآية
حجة قطعية في غاية السقوط لأنه مع اشتماله على صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ما ذكر بعينه
فلا يرد أن ما سبق على الملاوة منع الملازمة فلا معنى لإبراده بعينه في الملاوة ولا يحتاج إلى أن يجاب
عنه بأن السابق جواب مبني على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والملاوة جواب مبني على
حملة على أي معنى شئت ويتجه أيضاً أنه إذا استلزم إمكان التمانع عدم كون أحدهما صانعاً فقد
ثبت المطلوب فلا معنى للتوصل بعدم كون أحدهما صانعاً إلى عدم مصنوع ثم التوصل به إلى انتفاء
التعدد ولقد تمكنت بما مضى من إمكان اختيار إمكان الفساد أن تدفع الملاوة باختبار الشق الثاني
قبل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون أن يقال الملازمة قطعية لأنه لو تعدد الواجب لم يمكن
العالم والا لا يمكن التمانع المستلزم للمحال لأن إمكان التمانع لازم لمجموع الأمرين من التعدد
وامكان شيء من الأشياء فإذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الأشياء حتى لا يمكن التمانع
وفيه نظر لأن انتفاء إمكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجباً (قوله فإن قيل مقتضى
كلمة لو الح) يريد أن نظم الآية ليس استدلالاً حتى يستقيم ما سبق من أنه قطعي أو اقناعي
فالباحث السابقة بمنزلة عن التحصيل وحيث حصل الجواب أن نظم الآية يحتمل الاستدلال
وبناء ما سبق عليه وبهذا عرفت أنه يمكن حمل الآية على ما بينك عن مؤنة تصحيح
الاستدلال وقيل حصل السؤال أن الآية لا تدل الأعلى انتفاء الآلهة في الأزمنة الماضية والمطلوب
الانتفاء مطلقاً فريد في الجواب أن الانتفاء في الماضي ثبت الانتفاء مطلقاً إذ الحادث لا يصلح إلهاً ولا يخفى
عليك أنه انحرف عن سواء السبيل فثبت ولا تتبع الدليل (قوله فلا يفيد الاستدلال على أن الح)

(قوله في الاستدلال أيضاً لغويًا) قال (الحفيد) مورد الاستعمال الاول ما اذا كان انتفاء الشرط والجزاء معلومين ومورد الاستعمال الثاني ما اذا كان انتفاء اللازم معلوما وانتفاء الملزوم مجهولا انتهى (قوله حتى يناقش فيه) بان الالتزام يستدعي اللزوم الذهني وهو ممنوع هنا (قوله التنبيه) وفي هذا التنبيه تشييع على (١) صاحب العمدة حيث أقام الدليل على كونه قديماً بعد اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة اليه لان وجوب الوجود يستلزم القدم كذا قال الباقر فتأمل (٢) ولك أن تقول فائدة التنبيه الاعتذار لترك المصنف الاستدلال على القدم { ١٥٠ } (قوله على أنك مستغن) فيه ان اقامة البرهان على الوجوب انما تفني

الاولى فلا يفيد الا ان وقوله نعم بحسب أصل اللغة لكن قد يستعمل حيث قابل الأصل بكلمة قد يدل على انه أراد بالأصل الكثير الراجح فجعل استعمال لوفي الاستدلال أيضاً لغويًا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي وردده المحقق الشريف بأن القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال أيضاً من اللغة الا أن الاشيع هو الاول (قوله هذا نصريح بما علم التزاما) لم يرد الالتزام الميزاني حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكتة له الا أن يقال تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضمانيات لا وثوق عليها ويحتمل أن يكون الوصف به رداً لظن الترادف اذ لو كان مرادفاً للواجب لكان ذكره تكراراً محضاً ويمكن أن يقال كنى فائدة لذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك ينفعك في كثير مما يوقعك في ظن الاعداد دون الافادة وكأنه أراد بقوله هذا نصريح بما علم التزاما التنبيه على أنك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب عن اقامة البرهان على القديم ولا يذهب عليك انه اذا جمل القديم خبراً بعد خبر كما عرفت انه مرجح وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن نصريحاً بما علم ضمناً (قوله اذ الواجب لا يكون الا قديماً) دليل على دعوى المتن وليس متعلقاً بقوله نصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا الزوم في نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجملة من لوازم الواجب دون الذات المشتهر بجميع صفات الكمال نعم ظهر دليل آخر على انه القديم وهو ان الذات لا يكون الا قديماً وثبوت وحدته أيضاً يدل على انه والا لكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحداً فتأمل وقوله اذ لو كان أي الواجب حادثاً مسبوقاً بالعدم لكان وجوده حادثاً من غير ضرورة يريده والتالي باطل والا لم يكن محدثاً لجميع ماسواه ويمكن ان يقال لو كان حادثاً لاتفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديماً لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل

عن اقامة البرهان على القدم ان علم من الوجوب القدم وسيصرح بأنه لا يعلم منه ذلك وان لم يثبت في نفسه فتأمل (قوله وليس متعلقاً) فيه انه بقوله نصريح الخ) فيه انه يبقى حينئذ قوله نصريح بما علم التزاما بلا دليل بل لا يكون صحيحاً اذ لا وجه للعلم التزاما الا استلزام الوجوب القديم فلو لم يتم ذلك لم يكن القول المذكور صحيحاً في نفسه فتأمل (قوله حتى يتجه الخ) وان خير بأن هذا لا يتجه بعد التوجيه بأنه لم يرد الالتزام الميزاني كما سبق منه اللهم الا ان يقال اراد رد الاتجاه بوجه آخر (قوله وهو ظن الاعم والاخص مترادفين) قال

في حاشيته على شرح الشمسية وقد يكون ظن الترادف ناشئاً من اشتراك اللفظ لانه لما جمل المرادف قسماً للبيان ظن والمعنى المشتهر للبيان المفارق في الذات مطلقاً توهم ان الترادف المقابل له يكفي فيه الاجتماع ولو في ذات وحينئذ ظن الترادف بالتساويين والاعم والاخص مطابقاً ومن وجه على السواء وليس ظن الترادف بين الاعم والاخص من وجه أضعف منه بين الاعم والاخص مطلقاً كما انه أضعف من ظنه بين المتساويين كما ذكره السيد السند انتهى فين كلاميه في كتابيه تناف اللهم الا ان يقال ما ذكره في تلك الحاشية هو التحقيق عنده وما ذكره هنا مبنى على ما هو رأي غيره كالسيد السند فتدبر

(١) قيل بل أراد التشييع على المصنف بان دأبه الاختصار في المسائل فلا يليق بحاله هذا التطويل فتأمل (منه)

(٢) وجه التأمل ان صاحب العمدة اراد بيان القدم بدليل مستقل تأكيذاً للمسئلة وتحريزاً عن الغفلة اذ لا وثوق بالضمانيات (منه)

ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرجهم عن عدم الاستقامة لكن فيما ذكره من قول البصرة دليلاً عليه من أن الايمان والاسلام من قيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوماً مقابراً للآخر نظر لجواز ان يكون صاحب البصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين (قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق) أي النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة انما المستحيل تعدد الذوات القديمة لا تعدد القدماء مطلقاً وفيه ان تعدد القدماء بوجوب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علته الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد الذوات القديمة الا أن ينزل من القول بان الحوج هو الحدوث الى القول بان الحوج هو الامكان وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة الاولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة أو انما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم (قوله نصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) أقول منشؤه لما التليس خوفاً من القول بإمكان الصفات الموجب لحدوثها بناء على أصلهم من أن كل ممكن حادث واما الالتباس أما تحرير الاول فبان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع أحدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل انه هل الصفات واجبة لذواتها لم يمكن للقائل بان يحسب عنه بنعم ويظهر أمر التليس وأما تحرير الثاني فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجباً توهم ان اقتضاء العلم مثلاً يقتضي كون العلم واجباً وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده بوجوب غناه في وجوده عن موجود غيره واقتضاءه وجود العلم بوجوب احتياج العلم الى موجود غيره (قوله واستدلوا على ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته) في الكلام ايجاز أي استدلو على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ماهو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجباً لذاته الخ (قوله ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية) لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب أمر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه أمر موجود حتى أوقعهم في القول بعدم بقاء الاعراض * فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات أيضاً ولا يختص بوجوبها فلم خص * قلت زعم المعارض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعارض لو تم لبطل قدم الصفات أيضاً لجريان الدليل في نفي القدم أيضاً (قوله وأجابوا بان كل صفة فهي باقية بقاء هو نفس تلك الصفة) بخلاف العرض فانه لو بقي لسكان باقياً ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عنه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صيغة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعلم فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بجواز كون البقاء نفس الباقي يهدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبداً الاشتقاق (قوله وهذا الكلام

(قوله وما يقال الخ) هذا
رد على الحشوي الحياي
(ولي الدين)

(قوله ممن ظن الترادف
بين المتساويين) فيه أنه
ان أراد أن صاحب البصرة
ممن ظن اتحاد المفهوم
بين المتساويين بأباه بيانه
المفهومين المتغايرين وان
أراد أنه ممن ظن اطلاق
الترادف على التساوي فهو
لا ينافي غرض القائل وهو
الحشوي الحياي (قوله واستقلاله
به) أي استقلال موصوفه
باقتضاء وجوده

في غاية الصعوبة (١) أي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذي هو أصل الايمان بخلاف القول بإمكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة لانه لا ينافي الا قولهم بأن كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا لزوم مخالفتهم فالالتجاء في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لوجه لقوله والقول بإمكان الصفات الخ في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه ماشاء ولك أن تجعل قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة بمعنى ان الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لانه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بإمكانها وقوله فان زعموا أنسب بهذا المعنى وكأنه جراً القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الذوات الواجبة لاتعدد الواجب بأبواب ذات واجبة وصفات واجبة قياسا على ما قيل في قدم الصفات وقوله وسيأتي لهذا زيادة تحقيق يعني به ما ذكره في تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها (قوله الحي القادر العليم السميع البصير الثاني) أي المريد أجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع انه يتكفل بمعرفتها أثبات مبادي هذه الاسماء فيما بعد ولم يكنف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى في لسان الشرع وبداهة انه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الحي مع تأخير الحياة عن العلم والقدرة في عد الصفات على طبق أثبات الصفات في كتب الفقه حيث أخر فيها أثبات الحياة عن أثباتها ما لداعي ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون عالماً قادراً يكون حياً لان العلم والقدرة يتوقفان على الحياة ولم يعرف تلك الصفات الست لان تعريف مبادئها فيما بعد يعني عن تعريفها لم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لا يعني عن تعريف مبادئها لان تعريف المشتق لا يفيد معرفة مبدئه اذ حمل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مبدئيهما كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك (قوله لان بديهية العقل جازمة الخ) نوقش في شهادة العقل بثبوت السمع والبصر للاتقان في الفعل ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة بالبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر

(قوله ولم يكنف به) أي
بأبواب المبادئ (قوله
لداعي أن الدليل) متعلق
بقوله أخر فيها (قوله
لضرورة أن من يكون الخ)
تعليل لقوله أن الدليل
(قوله لان العلم الخ) تعليل
لقوله وقدم الحي (قوله
ولم يعرف) أي لم يعرف
الشارح

(١) قال الشارح وهذا الكلام في غاية الصعوبة كلمة هذا اشارة الى ما ذكره من قوله وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق الى قوله ببقاء هو نفس تلك الصفة أما قوله فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فهو رد لقوله وفي كلام بعض المتأخرين تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته وأما قوله والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث الخ فهو رد لقوله فان بعضهم على ان القديم أعم فهنا لف ونشر ولكن النشر على ترتيب هو غير ترتيب اللف قره كال وقوله فان القول بتعدد الواجب الخ يعني ان قلنا يكون الصفات واجبة الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وان قلنا بإمكان الصفات فلذا صار صعبا اللهم الآن يقال ان صفات الله تعالى واجبة الوجود لذاتها لان ذات الصفات هي ذات الموصوف فاللغى الصفات واجبة لذاتها المقتضية لها وهذا لا ينافي التوحيد كما زعمه الشارح لانه ليس قولنا بوجوب الذوات المتعددة القديمة بل بوجوب ذات واحدة متصفة بصفة قديمة غير منفكة عنها ولا محذوفه بارتى وهو حاشية مستقلة على هذا الشرح لا كل الدين (منه)

(قوله ومنع بان الهواء) أى ومنع عدم جواز خلق الشيء عن الاضداد (ولى الدين)

(قوله انما يتم لو لم يحز الخ) وأيضاً انما يتم لو ثبت ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ممنوع بل هما عدما ملكة لهما وأيضاً انما يتم لو ثبت انه تعالى منزّه عن النقائص كلها والعمدة في إثباته الاجماع فليعمل عليه في هذه المسئلة ابتداء هكذا في المواقف وقال الشارح في شرح المقاصد حاصل الاستدلال انه تعالى حي وكل حي يصح كونه سمياً بصيراً وكل ما يصح للواجب تعالى من الكمالات بنيت بالفعل لبراهته عن أن يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى هذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الصمم والعمى ضدان لهما وأن من يصح اتصافه بصفة لا يتخلو عنها أو عن أضدادها لكن لابد من بيان ان الحياة في الغائب أيضاً تقتضي صحة الجمع والبصر والالوهية في بيانه ما أشار اليه الامام حجة الاسلام انه لا يخفى ان المتصف بهذه الصفات أكل من لا يتصف بها فلو لم يتصف البارئ تعالى به لزم أن يكون الإنسان بل غيره من الحيوانات أكل منه وهو باطل قطعاً ثم قال وأما الاعتراض بأنه لا سبيل الى استحالة النقص والآفة على البارئ تعالى سوى الاجماع المستندة بحجته الى الأدلة السمعية ولا يخفى في ثبوت الاجماع وقيام الأدلة السمعية القطعية على كونه تعالى حياً سمياً بصيراً فأى حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها لجوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه ولا يرى حجته أصلاً أو يعتقد أنه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الأدلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارئ تعالى حياً سمياً بصيراً انتهى (قوله بأنه تأيد بالسمع) قال الشارح في شرح المقاصد والفرض من تكثير وجوه الاستدلال في أمثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وأن الاذهان متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها (١٥٣) الاطمان ببعض الوجوه دون

البعض أو باجماع الكل أو عدة منها مع ما في كل واحد من مجال المناقشة انتهى (قوله ولا يرد على جمل التوحيد الخ) ولا يرد عليه أيضاً ما أورده

(قوله على ان اضدادها نقائص) انما يتم لو لم يحز خلق الشيء عن الاضداد * ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها (قوله وأيضاً قد ورد الشرع الخ) لاحكام الدليل المذكور بأنه تأيد بالسمع فلا نحوم حوله تهمة تلبس الوهم ولا يرد على جمل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لم تكن الشرع ان يقول هذا الشرع ليس في حقى لانه ليس من إلهي لانا نقول ثبت المعجزة انه من الهه وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لاجبه عليه أنه كثيراً ما كان ثبوت

(م — ٢٠ حواشي المفاهيم ثانياً) (عصام) صاحب الكشف من أن التعدد يستلزم الامكان وما لم يعرف أنه واجب الوجود لذاته خارج عن جميع الممكنات لم ينتظم برهان على الرسالة لما ذكره الشارح في شرح المقاصد من ان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلاً عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته انتهى ولما ذكره سعدى جلبي عند قوله تعالى قل انما يوحى اليّ انما إلهكم إله واحد في سورة الانبياء من ان استلزام التعدد الامكان غير ثابت ولو سلم ذلك فالعلم بوجوبه تعالى لا يتوقف على التوحيد لانه ثبت بالخروج عن نظام السلطة لاعتبار جميع الممكنات لاحتمال تعدد السلسلة انتهى (١) لانها يندفعان بان يقال المراد ان معرفة وجوبه تعالى تتوقف على معرفة وحدته تعالى اذ لو لم تعرف وحدته لجوز تعدده ولو جوز تعدده لجوز امكانه بناء على ما قالوا ان التعدد يستلزم الامكان لما ذكرناه في رسالتنا المفرد في هذا الباب بل لان معرفة الرسالة لا تتوقف على وجوبه تعالى لجواز أن تعرف بدلالة المعجزة من غير توقف على معرفة وجوبه تعالى بل يجوز أن يخلق الله تعالى علماً ضرورياً بثبوت النبوة كما أشار اليه الشارح في سمعيات شرح المقاصد حيث قال لا يخفى في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضى الله تعالى عنه وبالجملة حصروا شرائط المعجزة في سبع كما في المواقف وليس معرفة وجوبه تعالى في شيء منها كما لا يخفى على من تدبر (كفوي)

(١) قوله لانها يندفعان بأن يقال الخ وجه الاندفاع انه يدل على استلزام معرفة الوجوب معرفة الوحدة بل على توقفها عليها لا على مجرد استلزام الوجوب الوحدة وأيضاً مجرد احتمال استلزام التعدد الامكان وذهاب القوم اليه كاف في تجويز الامكان المتأني للوجوب كما لا يخفى وأيضاً بعد تسليم الاستلزام المذكور يثبت توقف العلم بالوجوب على التوحيد بقولنا لو لم تعرف وحدته لجوز تعدده الخ فلا وجه لانكاره قافهم ذلك (منه)

(قوله الى القرآن) أي وهو كلام الله تعالى (قوله فن قال هذا الخ) هذارد على المحتش الحياى (قوله الآن يقال الخ) ويمكن أن يقال أن المراد (١) بالزمان الثاني غير الاول فيشمل الثالث مثلاً كما قالوا في المقول الثاني انه غير المقول الاول فيشمل الثالث والرابع مثلاً (ولي الدين) (١٥٤)

(قوله ونظائره) عطف على قوله انه ليس بمرض (قوله من وجوب الموجود) متعلق بقوله فقد علم (قوله وهو محال لما ذكره) بقوله لان قيام المرض بالشيء الخ (قوله أن هذا الدليل) أي الدليل على أن المرض ليس باقياً وهو قوله والا لكان البقاء الخ (قوله معنى زائد) اذ لو لم يكن كذلك لم يكن قيامه به قياماً محالاً كما لا يخفى (قوله على أن القيام) أي قيام الشيء بالشيء (قوله التبعية في التحيز) اذ لو لم يكن معناه كذلك لم يصح قوله لان قيام المرض بالشيء معناه أن يحيزه الخ فلا يثبت بطلان التالي (قوله كما صرح به) بقوله لان قيام المرض الخ فانه صريح في أن قيام الشيء بالشيء معناه التبعية في التحيز (قوله انه زائد عليه في الوجود) فيه انه لا معنى لزيادة البقاء على الوجود في الوجود اذ لا وجود

الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نينا عليه الصلاة والسلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن (قوله ليس بمرض) لا فيه على جواز التصريح بما علم ضمناً مرة لم يلتفت اليه هنا اعتماداً على تنبيه السامع والا فقد علم انه ليس بمرض ونظائره من وجوب الوجود وقوله لانه لا يقوم بذاته تحريره والواجب يقوم بذاته وهو دليل من الشكل الثاني ينتج العرض ليس بواجب والمطلوب ان الواجب ليس بمرض فتعكس النتيجة ليحصل المطلوب ولوقيل لان الواجب يقوم بذاته والمرض لا يقوم بذاته لاستغني عن العكس ولقد سلك الشارح في نفي المرضية طريقاً بعيداً مع ان هناك طرقاً أقصر منها ما ذكره في شرح المواظف ان المرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ماعداه ومنها ان المرض يتبع في التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلاً عن أن يكون تابعاً فيه الا انه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من أقسام الممكن ومنها أن عمله ان كان واجباً تعدد الواجب لذاته وان كان حادثاً يكون أولى بالحدوث ولاخفاء ان الاولى بنفي المرضية عنه صفاته لانها أشبه بالأعراض وكأنه احتيج الى نفي كونه عرضاً لايهام اطلاق النور في الشرع عليه تعالى عرضيته وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان المرض أخص منها اذ لا يقال لصفاته تعالى أعراض (قوله فيكون ممكناً) فيكون من جملة العالم فلم يصح محذوراً للعالم (قوله ولانه يتمتع بقاءه الخ) تحرير الدليل الواجب باق والمرض ليس باقياً فالواجب ليس بمرض والدليل على ان المرض ليس باقياً انه لو كان باقياً لكان البقاء قائماً به اذ لا معنى للاسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره وقوله وهذا مبني الخ معناه ان هذا الدليل مبني على ان الخ أما الملازمة فبنية على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأما بطلان التالي فبنى على ان القيام معناه التبعية في التحيز كما صرح به وقوله والحق الخ بيان لبطلان مبني كل من المقدمتين هكذا حقق ولا يتبع من زل في هذا المقام والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائداً على وجوده انه زائد عليه في الوجود لاني مجرد المفهوم والا فاذ ذكره من الحق لا يفيد نفي الزيادة في المفهوم ولا سبيل الى إنكارها فن قال هذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً وهو ممنوع أيضاً لم يزد على الشرح شيئاً (قوله والحق أن البقاء استمرار الوجود الخ) قال الشارح الاصفهاني للطوالع البقاء في الواجب امتناع المدم وفي الحوادث مقارنة وجوده لا كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يمثل الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي المواظف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين هذا ولا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشارح يقتض بقاء الواجب وانه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لابد من الوجود في الزمان الثالث ليم ما ذكره من مقارنة الوجود لا كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الآن يقال مراده بالزمان الاول زمان الحدوث

للوجود بل المراد ان ماصدق عليه البقاء زائد على ماصدق عليه الوجود وهذا أعم من أن يكون ماصدق عليه البقاء أمراً موجوداً أو أمراً اعتبارياً كالوجود فلا غبار على القائل وهو المحتش الحياى (كفوي)

(١) هذا غلط ناشي من عدم فهم المقام فان الكلام في انه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني لانه ليس البقاء مقصوراً على الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني وما ذكره هذا القائل توجيه الثاني دون الاول (منه)

(قوله غير مطرد في أوصاف الباري) قال الشارح في التلويح الطرد صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كبا أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالأطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه انتهى فغير مطرد غير واقع في محزه والصواب غير منعكس اللهم إلا أن يقال أريد بالأطراد هنا المعنى اللغوي وهو الجريان والشمول لا المعنى الاصطلاحي كما قال (عبد الرحمن في حاشيته على الخيالي) (قوله والمجسمة هو جسم حقيقة) قال الدواني في شرحه للقائمه المضدية ومنهم من تستر بالكفة فقال هو جسم لا كالأجسام وله حيز لا كالأجسام ونسبته الى حيزه ليس كذنبه الأجسام الى أحيائها وهكذا ينبغي جميع الخواص للجسم عنه (١٥٥) ولا ينبغي إلا اسم الجسم وهؤلاء

لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية انتهى (قوله ان كان التخاطب) بقوله ولا جوهر (قوله على اصطلاح المتكلم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عندنا (قوله كما هو الظاهر) لا يكون الكتاب من كتب الكلام (قوله على مذهب الحكيم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عند الحكيم (قوله وهو بعيد) اذ لا وجه لا يراد مذهب الحكيم في كتاب معمول على مذهب المتكلم مع ترك مذهبه (قوله وحمل قوله ولا جوهر الخ) حتى يكون التخاطب على ما هو الاعم من اصطلاح المتكلم والحكيم (قوله فتأمل) وسيجي تأويله

وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفي في البقاء الزمان الثاني للوجود (قوله وأن القيام هو الاختصاص الناعت بالتمتع كما في أوصاف الباري تعالى) يعني لا تفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهية العقل وقيام الصفة ليس التبعية في التجيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا عرفت ان من قال يعني تفسير القيام بالتبعية في التجيز غير مطرد في أوصاف الباري وقد بدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك ما لا يمتنع وقوله نعم تمسكهم يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى تمسك الحكماء وقوله اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات ولان السرعة والبطء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لا تقبل للاشتداد والضعف (قوله ولا جسم) في المواقف ذهب بعض الجهال الى أنه جسم فالكرامية أي موجود وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا في التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف هنا والمجسمة هو جسم حقيقة فقبل من لحم ودم وقبل هو نور يتلأأ كالسيكة البيضاء (قوله أما عندنا) ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجري فيه قوله وأما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله أما عندنا * وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه الجوهر ليصح محملا لهذا التفصيل بعيد كل البعد على انه لا يصح محملا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل في نفي ما يطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل * والدليل الثاني على نفي الجوهرية عندنا إنما يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ومع ذلك نفي كونه جزء جسم لا بد له من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح أن يكون جزء الجسم ولا يصلح أن يكون المبدأ ما يصلح أن يكون جزء جسم والالزم تكثر الواجب جداً أو الترجيح بلا مرجح * وما يقال انه لا يصح أن يكون جزءاً لا يجزأ والا لكان في غاية الحفارة برده أن الصفر إنما يوجب الحفارة لان آثاره حقيقة في جنب آثار العظيم

عند قول المصنف ولا يجري عليه زمان ولعل الامر بالتأمل اشارة الى ذلك (قوله لا يكون جزء جسم) وهو ممنوع (قوله ومع ذلك) أي مع ذلك الايراد على الدليل الثاني رد عليه ان نفي كون الصانع الواجب جزء جسم لا بد له من دليل اذ ليس هو بينا في نفسه وبالجملة ذلك الدليل الثاني يحتاج الي بيان مقدمتين احدهما أن لا يمكن وجود جوهر من غير أن يكون جزء جسم * وثانيهما أن لا يمكن كون الصانع الواجب تعالى جزء جسم اذ الدليل المذكور يتوقف على نفيك المقدمتين كاللا يخفى (قوله ويمكن البيان) أي بيان الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه شيء من الامرين المذكورين بان يقال المراد بجزء الجسم الخ (قوله أن يكون جزء الجسم) أعم من أن يكون جزءاً له بالفعل أولاً فحينئذ يتم الدليل وان كان جوهر لا يكون جزء جسم (قوله تكثر الواجب جداً) هنا على تقدير أن يكون كل ما يصلح أن يكون جزء جسم واجبا (قوله أو الترجيح بلا مرجح) وهذا على تقدير أن يكون واحد مما يصلح أن يكون جزء جسم فقط واجباً (قوله وما يقال) القائل صاحب المواقف (كفوي)

(قوله أن لا يكون من قيل الخ) يعني لو وضع القيد الذي هو الجوهر موضع القيد الذي هو الممكن لا يلزم أن يكون الجوهر ممكناً لكن هذا خلاف الظاهر من التقسيم لانه عبارة عن ضم قيود مابينة أو مخالفة الى انقسام والظاهر منه عدم وضع القيد موضع القيد (قوله وأما قوله الى آخر القول) لا يوجد في أكثر النسخ (قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان المعنى المذكور اذا كان فاعل يلزم تكون كلمة ماعبارة عن اللفظ فيقدر معنى لاجل المفعولية واذا كان المعنى المذكور مفعول يلزم يكون فاعله الضمير الراجع الى كلمة مالتى هي عبارة عن المعنى حينئذ حينئذ لا يحتاج الى التقدير حينئذ الاولى تقديم المفعول على الفاعل (ولى الدين)

(قوله يعني ان المنع) عن كون (١٥٦) الواجب تعالى جوهرأ (قوله فانه معنيين) محل كلام الشارح على ان

للجوهر عند الفلاسفة معنيين أحدهما الوجود لافي الموجود أهم من أن يكون ذلك الموجود ممكناً أو واجباً وسواء كان الوجود زائداً أولاً وثانيها الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لافي موضوع وجهل قوله لكنهم جعلوه الخ استدلالاً على هذا المعنى الثاني وأنت خبير بأن هذا التوجيه بمراحل عن عبارة الشارح بل معنى كلامه أن للجوهر عندهم معنى واحداً وهو الماهية الممكنة الخ الا أنهم قد يعبرون عن هذا المعنى بالوجود الذي لافي موضوع ومرادهم الماهية الممكنة أما لو كان الصغير مع صفه مبدأ لجميع العالم لكان في غاية العظم (قوله وأما عند الفلاسفة فلأنهم وإن جعلوه اما للوجود لافي موضوع الخ) يعني ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد أحدهما من تفسيرهم اياه بالوجود لافي موضوع مجرداً كان أو متجيزاً والآخر من جعلهم اياه من أقسام الممكن فان الظاهر من تفسيرهم الممكن الى الجوهر أن لا يكون من قيل وضع القيد موضع القيد ومن تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لافي موضوع فقوله لكنهم جعلوه الخ استدلال على المعنى الثاني بأمرين فلا يرد أنه لا حاجة الى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على أنه يفيد أن الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفي الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية ووجود (قوله وأما اذا أريد بهما القائم بذاته الخ) فيه اشارة الى معنى ثان وإلى معنى ثالث للجسم وإلى معنى رابع للجوهر وهما بهذا المعنى وبمعنى سبق من الموجود لافي موضوع لا يتمتع بكونهما له تعالى وإلى أن المنع من وصف الباري بالمعنى الثالث والمعنى الرابع للجوهر والمعنى الثالث للجسم من حيث التوقيف وإيهام معنى باطل وإيهام الموافقة مع المحسنة والتصاري لكن لا ينبغي الاكتفاء في التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي أن يقال مع تبادر الفهم الى التحيز والتركب والممكن ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم وأما قوله الى التركب منه لانه جزء الجسم عند المتكلمين كما سبق أو يقال التبادر من الجوهر الذي هو قسم الممكن التركب لانه أظهر أفراد فمكون اشارة الى مذهب الحكيم لكن لا ينبغي ان مذهب الحكيم غني عنه أو يكفي ما ذكرنا من انه التبادر في اطلاقهم لانه أشهر المصطلح عليه عندهم (قوله قلنا بالاجماع) أقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا إله الا الله بتقدير لا إله موجود الا الله (قوله والموجود لازم للواجب) لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلاثة فالاولى والموجود لازم لها الا أن يقال المراد بالواجب مفهومه لالفظه واذا كان الموجود لازماً لمفهوم الواجب كان لازماً لمفهوم الثلاثة ثم ينبغي أن يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم وقوله وما يلزم معناه معناه وما يلزم معناه معناه فمعناه فاعل أو مفعول تأمل تعرف معناه (قوله وفيه نظر) من

(وجوه)

الخ بقربنة أنهم جعلوه من أقسام الممكن ويدل على هذا المعنى

ما ذكره في شرح المقاصد في صدر المقصد الثالث في الاعراض حيث قال الموجود في الخارج عند الفلاسفة ان كان وجوده لذاته فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والافترض ثم قال ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا قيد مثل موجود لافي موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها انتهى (قوله بالموجود لافي موضوع) هذا هو المعنى الذي لا منعه باعتباره عن كون الواجب تعالى جوهرأ عندهم (كقوى)

(قوله للقطع بتغاير المفهومات) أى المفهومات التي وضعت هذه الالفاظ الثلاثة بازائها فان لفظة الله موضوعة للذات المشخص الواجب الوجود ولفظ الواجب موضوع بازاء ما لا يحتاج في وجوده الى الغير ولفظ القديم موضوع بازاء ما لا يكون مسبوقا بالعدم أو بالغير ولا شك في تغاير هذه المفهومات (قوله في توهم الترادف) بناء على ان القدماء اصطلاحوا على جعل المتساويين مترادفين كما مر فيما سبق (قوله وان سلم التساوى) أى وان سلم التساوي بينهما بناء على زعم ان كل واجب قديم وكل قديم واجب فلا سلم التساوي بينهما وبين الله فانهما أعمان منه قطعاً فلا وجه لزعم التساوي بينهما وبينه أصلاً (١٥٧) (قوله وان اكنى بمجرد

التصادق) بين المترادفين حتى يكون الاعم مرادفاً للاخص وان كان هذا توهاً بعبداً غاية البعد كما مر فيما سبق لزم أن يكون الموجود أيضاً مرادفاً للثلاثة لتحقيق مجرد التصادق ههنا أيضاً فلا وجه لجعل الخ (قوله فلا وجه لجعل الخ) يعنى انه حينئذ لا وجه للفرق وجعل الالفاظ الثلاثة التي بعضها أعم من بعض بعضها مرادفاً لبعض بل لازماً فان مجرد التصادق متحقق بينه وبين الثلاثة أيضاً وعدم جعل الموجود مرادفاً وفي بعض النسخ اذ الواجب والقديم والله مترادفات بكلمة اذ بدل الواو ولفظه من تحريفات قلم الناسخ إذ لا توجه له (قوله منع كفاية التوقيف الخ) بل اطلاق كل لفظ عليه تعالى يحتاج الى الاذن

وجوه * الاول منع الترادف للقطع بتغاير المفهومات * والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف المساواة فالقديم أعم من الواجب وان سلم التساوي فهما أعم من الله تعالى وان اكنى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفاً للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مرادفاً لها * والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف آخر * والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازماً للواجب والخامس منع كفاية الاذن في اللزوم في اطلاق اللزوم لا يزيد على افادة ثبوت اللزوم والاثبات لا يكتفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافياً لم يحتاج في اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر اذ لا شك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه اليك تكن مع الذات (قوله ولا مصور أي ذى صورة الخ) تفسير المصور بذى صورة يشعر بأنه جملة صيغة كالنامر والالابن والابن لا اسم مفعول لكن فيه أنها لم تعرف في غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال أراد بهذا التفسير التنبيه على انه ليس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لا يتأثر من غيره فلا يفيد نفي الصورة من غير تصوير بل المراد نفي الصورة كاحفظه ولا تفعل عنه في نظائره ومن الجاز أن تجعل صيغ المفعول باقية على طباعها ويستفاد منها عموم النفي بواسطة ان هذه الامور لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل ايها فنى الاعطاء نفي لها مطلقاً (قوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها الخ) دليل على المطلوب وعمله ان ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن كقائل قال لا حاجة الى قوله تحصل لها الخ وما اعتذر به من أن الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله تحصل لها للدلالة على ان الخاصة حقيقية فمن قبيل المذراشد من الجرم * يعنى انه لا يصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانها تحصل للسطح أيضاً فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح الا أن يقال الدليل مبني على مذهب المتكلمين النافين للسطوح وقيام المرض بالمرض (قوله ولا محدود أي ذي حد ونهاية) يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفة كنهه لان التحديد لا يكون للباطن (قوله ولا محدود) لا يخفى انه تكرير صريح لقوله الواحد لان الوحدة نفي الكثرة وقوله أي ذي عدد وكثرة الخ تفسير لقوله لا محدود ولا محدود على سبيل اللف والنشر

الشرعى بخصوصه كيف وقد يكون المرادف للشيء موهماً للنقص ولا شك في عدم صحة اطلاقه عليه تعالى (قوله ولو كان كافياً) أى لو كان مجرد الثبوت كافياً في الاطلاق لم يحتاج في اطلاق تلك الالفاظ الاربعة الى ما ذكر من الترادف واللزوم (قوله يشعر بأنه جملة صيغة نسبة) فيه نظر بل أشار الى أن صيغة التفعيل لصيرورة فاعله ذا أصله قلنا قد ينحصر لذلك المعنى كقولهم ورق الشجر أى صار ذا ورق كافي حاشية دده خليفة على شرح الشارح للزنجاني في الصرف (قوله لم تعرف غير فاعل وفعال) ههنا في ما ذكره في حواشيه على البيضاوي في سورة النبأ عند قوله تعالى من المعصرات ماء مجاجا حيث قال عند تفسير البيضاوي المعصرات الرياح ذوات الاعاصير يعنى ان صيغة اسم الفاعل للنسبة الى الاعاصير بالكسر وهو ريح تثير سحاباً ذارعد ويرق (كفى)

(قوله يؤول الى واحد) فان (١٥٨) هذه الامور الثلاثة متحدة بالذات وان كانت مختلفة بالاعتبار بمعنى انه يكون

المرتب (قوله ولا متبعض الخ) نفى التبعض والتجزى والتركيب يؤول الى واحد وكان الداعي الى نفى التبعض والتجزى والتركيب اهمام اضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليمين اليه تعالى هذه الامور وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلي والوهمي والتجزى على الانقسام بالفعل وهذا مراد من قال يعتبر في التجزى الانحلال الى مائه التركيب بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه البعض كبعض الانسان وبالتجزى كونه ذا اجزاء ولك ان تقول المراد بنفى التبعض نفى اضافة البعض اليه وبنفى التجزى نفى اضافة الجزء وبالتركيب نفى اطلاق السكل والمركب فلا تكرار أصلا وكما انه تعالى ليس متركبا من الامور ليس متركبا مع امر فلو قال ولا مركب لكان أفيد وكان الاولى تقديم قوله فانه اجزاء الى آخره على قوله لما في كل ذلك الخ لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها ونفى التامى بعد كونه محدودا ومحدودا مستغنى عنه (قوله ١) أي بالمجانسة للاشياء) بمعنى المراد بالمائة المجانسة بملافة ان معنى قولنا ما هو من أي جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا عن الجنس بل ما هو لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الا ان يقال أراد بما هو السؤال بما كما وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس بقى ان قوله لان معنى قولنا الخ بيان لملافة قصد المجانسة بالمائة فلا يرتبط به قوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة لانه لبيان نفى المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا الخ على بيان نفى الوصف بالمائة لانه لا حاجة اليه بعد قوله أي المجانسة فالواضح لان المجانسة ولا يرد أن مجانسة الواجب لا تقتضي التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول مقومة فتقتضي مجانسة الواجب تمايزه بفصل مقوم وبهذا التقرير عرفت ان قوله التمايز عن المجانسات ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لا يعمد الى بل التميز فلا تهمل في التميز والاولى ان يحمل قولهم ولا بالمائة على انه لا يثبت عنه بما لانه إما

(١) قوله أي بالمجانسة الخ قبل المتبر في الماهية هو الجنس اللغوي وهم بعدون البشر جنساً فلا يلزم التركيب وذلك بناء على ان ما هو في اللغة سؤال عن الجنس اللغوي أقول المتبر في الماهية وجواب ما هو في اصطلاح المتكلمين الجنس المنطقي وان كان يؤخذ اللفظ بحسب اللغة مجردا للقدم فالتركيب لازم في اصطلاحهم ذكر في شرح المقاصد مائة الشيء بأنه هو مجاب عن السؤال بما هو ولا خفاء ان المراد ما هو الذي يطلب الحقيقة دون الوصف أو شرح الاسم واستدل في البصرة على ان الماهية عبارة عن المجانسة بان الناس يقولون ما هذا الشيء أي من أي جنس هو وأهل اللغة يقولون ما سؤال عن الجنس وأهل المنطق يقولون اسم الجنس الدال على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو وقال أيضاً الجنس هو للقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب أي شيء هو أي من أي جنس هو ثم قل عن الشيخ أبي منصور الماتريدي أنه ان غنيت بقولك ما هو اسمه تعالى فالجواب الله الرحمن الرحيم وان أردت وصفه فالجواب انه متعال عن المثال والجنس وقريب منه ما في شرح التمهيد منه

فما صدق عليه هذه الثلاثة أمراً واحداً (قوله هذه الامور) مفعول ايهام (قوله وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلي والوهمي) قال اللارى في حواشيه على شرح الهداية في الحكمة العقل اذا حلل امتدادا معينا بمقومة الوهم الى اجزاء معينة يسمى هذا قسمة وهبة واذا حكم بان هذا الامتداد وكل جزء من اجزائه يقبل التحليل على هذا الوجه كان قسماً فرضياً عقلياً انتهى (قوله وبالتجزى كونه ذا اجزاء) لا وجه في التفرقة بينهما بل المناسب حينئذ ان يراد بالتجزى أيضاً الكون مضافاً اليه للجزء (قوله نفى اضافة البعض اليه) أي نفى ضم البعض اليه ونفى ضم الجزء اليه (قوله بقى ان قوله الخ) حاصل كلامه ان قوله لان معنى قولنا الخ تحليل لتفسير المائة بالمجانسة أي انما فسرناها بها لان معنى قولنا الخ وقوله والمجانسة توجب الخ دليل على نفى الوصف بالمائة ومرتبطة

يقول المصنف ولا يوصف بالمائة (قوله لان المعنى الخ) دليل على قوله لا يرد وفيه ان الظاهر ان يكون المعنى (للسؤال) ومجانسة الواجب توجب تمايزها عن المجانسات وكلام المورد مبنى على ذلك كما لا يخفى (كفوى)

(قوله والنفسك الخ) رد
على المحنى الخبالي (قوله
ومن قال الخ) هذا رد
على المحنى الخبالي
(ولي الدين)

(قوله ردا على المجسة)
ويحتمل أن يكون ذكره
لأن كيد في نفي كونه تعالى
في مكان كما في نحو رأيت
بمعنى وسيفت بأذني (قوله
متوهم أو متحقق) الظاهر
أنه أراد أنه صفة للبعد الثاني
ويحتمل أن يكون صفة
لكليهما على طريق التنازع
كما قال (الفروخي) فالمنفى
نفوذ بعد متوهم أو متحقق
في بعد آخر كذلك (قوله
بمعنى مماسة السطحين)
لا ينبغي أن هذا المعنى
لنفوذ بعيد غاية البعد
(قوله والنفوذ) مبتدأ خبره
قوله بهذا المعنى (قوله
فلا يصح تعريف واحد
له) هذا السلب مع
ما ذكره في تحقيق المقام
أحدهما يكذب الآخر
كما لا ينبغي على ذوي الأفهام

(١) ولذلك عرف غير
الموهم وأحال تصريف
الموهم على المقايسة (منه)

للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزّه عنها نوعية كانت أو جنسية أو عن الماهية المختصة وهي
وإن قيل بها في حقه تعالى على ملك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال
عنه بما والنفسك يكون ماهو سؤالاً عن الجنس بقول السكاكي لا يتناسب أدب المقام لأنه ليس جنساً
يستدعى فصلاً وأيضاً لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جملة للسؤال عن الوصف أيضاً فقال
يقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه وأثبت بطلان التركيب العقلي لا يسمعه المقام (قوله ولا بالكيفية)
في شرح المواقف اتفق العقلاء على أنه لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة والباطنة
كالعلم واللون والرائحة والالام مطلقاً وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد
والحزن والخوف ونظائرها فإنها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب الثاني للوجوب الذاتي وأما
اللذة العقلية فبها المليون وأثبتها الفلاسفة هذا * فلا وجه لتخصيص المتن السكيفية بالسلب ولا وجه
لتخصيص النسخ السكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب إلا أن يدعى أن اللذة أيضاً من توابع
المزاج والتركيب (قوله ولا يتمكن في مكان) إنما ذكر قوله في مكان مع أنه يعني عنه ذكر التمكن
إذ التمكن لا يكون إلا في مكان تصريحاً بعموم النفي رداً على المجسة الدافين عنه كل مكان سوى
المكان العلوي أو نفياً لتوهم حمل التمكن على الاقتدار فإن فيه كفر (قوله لأن التمكن عبارة
عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق بسمونه المكان) قدم التوهم لأنه مذهب المتكلمين
وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الأقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لأن النفوذ منقسم إلى
الموهم والحقق كالبعد وقوله بسمونه المكان إشارة إلى تفسير المكان في أثناء تفسير التمكن * وهنا
يبحثان * أحدهما أن التعريف يقتضي أن يكون المتمكن هو البعد لأنه النافذ مع أن المتمكن هو مقام
به البعد من الجسم فلا بد من تأويله بأن المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر وهو بعيد
من البارة جداً ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان أقرب إلى التأويل فافهم * وثانيهما أن
التعريف يصدق على ما ليس يتمكن لأعالة لأنه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث
يماس السطح الظاهر لتأخذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع أنه ليس يتمكن عند المتكلمين والحكماء
الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ أبعاد الجسم بكليتها في البعد الموهم كما هو
عند المتكلمين مع أنه ليس يتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها في البعد الحقيق عند القائلين بوجود
الخلاء مع أنه ليس يتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بأن المكان هو السطح *
وتحقيق المقام أن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان إما السطح الباطن للمعوي المماس
بجميعه لجميع السطح الظاهر للمعوي ونفوذ البعد حينئذ بمعنى مماسة السطحين بتمامهما وأما البعد
المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقة جميع أبعاده لا ببعاد ذلك البعد المجرد وذلك
بالتداخل وإما البعد الموهم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب
معاني المكان فلا يصح تعريف واحده (١) يجمع جميع المعاني (قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم
أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء) لا خلاف في مفهوم البعد فإنه الامتداد عند الكل إنما الخلاف في
وجود الخلاء فالواضح أن يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه
أيضاً عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تأويله أن البعد امتداده نوعان عند القائلين بوجود الخلاء

ونوع واحد عند أرباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شيء من أفرادها فتأمل (١)
ثم إن التعريف لا يصدق إلا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود
لا يمكن جملة شاملاً للبعد الموهوم بأن يجعل القول بالخلاء أهم من القول به محققاً أو موهوماً * أعلم
أن المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول فكان الحيوان هو الأرض عندهم دون الهواء المحيط
به حتى لو منع جسم صغير جسماً كبيراً عن النزول كان مكاناً له وعلى هذا جاز أن يكون المكان ناقص
من الممكن بخلاف المكان بالتفسير السابقة فإنه لا يجوز أن يزيد أو ينقص بل يجب أن يساوى الممكن
ولو حمل نفي الممكن على هذا المعنى لصح أيضاً (قوله قلنا الممكن أخص من التحيز) فلو نفي التحيز
لكان أنفع وقوله لأن الحيز الخ يفيد أن لا مخالفة في مفهوم الحيز كافي مفهوم المكان وليس كذلك لأن
الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح أو البعد المجرد المحقق والحيز عند المتكلمين
بمعنى ذكره وكون الحيز أهم من المكان عند المتكلمين حتى لا يحجبوا الجوهر الفرد متمكناً بل
متحيزاً لم نجده إلا في كلام الشارح وأما عباراتهم فنقص عن اتحاد معنى الحيز والمكان (قوله فيلزم
قدم الحيز (٢)) هذا لا يتم على تقدير كون الحيز فراغاً موهوماً إذ لا قدم لما لا وجود له وكونه محلاً
للحوادث باعتبار كونه محلاً للتحيز الحادث وإنما جعل التحيز حوادثاً لأنه إذا كان الأزل متحيزاً
والحيز حادثاً يجب أن يكون هناك أحياز غير متناهية تخبر في كل زمان في حيز فيلزم أن يكون محلاً
لتحيزات (قوله وأيضاً إيمان يساوى الحيز الخ) قيل هذا الزيد لا يظهر البطلان على جميع التقادير
والافتلا بتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصه عنه على جميع المذاهب * ثم أن هذا الدليل مبني على
تناهي الأبعاد والأجزاء أن يساوي الحيز الغير المتناهي * ثم يلزم التجزي لكن الكلام في لزوم التناهي
قلت على تقدير عدم التناهي جاز أيضاً أن ينقص الممكن عنه ولا يلزم تناهيه لأن غير التناهي يجوز أن
يكون ناقص من غير التناهي إنما المنتفع نقصه بمقدار متناه * ثم قول ملخص الدليل لزوم التناهي
أو التجزي وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد أولاً فالبني على التناهي تقدير الدليل لا الدليل
وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقديره ولو كان الدليل مبنياً على تناهي الأبعاد يلزم التناهي على تقدير
الزيادة أيضاً ثم جريان التزديد في الجوهر الفرد محل نظر إذا المساواة والزيادة والنقصان من خواص
الحكم ولا كية للجوهر الفرد (قوله وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة الخ) لما كان فبا بينهم نفي
المكان والجهة معاً أشار إلى نكته ترك الجهة وهي أن نفي المكان يستلزمه وفيه بحث لأن نفي المكان
إنما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان أو نفسه أما لو كان حد الحيز الأعم من المكان أو نفسه

(قوله قيل هذا التزديد الخ)
قائله المحشي الخيالي
(ولي الدين)

(قوله والأجزاء أن يساوي
الحيز الخ) فلا يصح قوله
فيكون متناهياً بالنسبة إلى
التساوي (قوله يلزم
التناهي على تقدير الزيادة)
فلا يصح القصر على لزوم
التجزي على تقدير الزيادة
فهذا إشارة إلى المعارضة
على قول القائل ثم إن هذا
الدليل مبني على التناهي
يعني أن لكم دليلاً على
ابتناءه عليه ولنا دليلاً
على عدم ابتناءه عليه
(كفوي)

(١) وجه التأمل الإشارة إلى أنه يمكن اتعام الاستدلال بأن يقال إطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط
عن الاعتبار كل السقوط لكمال ضعفه كما أشار إليه بقوله ولم يلتفت إلى مذاهب ثلاثة أخرى الخ
(٢) (قوله فيلزم قدم الحيز) في شرح المقاصد هذا مبني على أن الحيز وجود لا متوهم أقول هذا هو
اصطلاح المتكلمين لكن العامة يطلقون المكان والحيز على ما يستقر فيه الجسم ويتمنه عن
النزول هنا كالأرض وهي المراد هنا وقد ذكر في كثير من كتب الكلام ليس الحق تعالى في مكان
أو متحيز وعند المشبهة متمكن على العرش ومتحيز فالظاهر أن القصود من نفي المكان والحيز
تقرير مذهب هؤلاء

(قوله أي لا يمين وجوده زمان) هذا أولى مما قيل أي لا ينتهي أو لا يتغير بمرور الزمان أو لا يوازن الزمان وجوده تعالى أخذاً من قولهم اسم الفاعل جار على المضارع أي يوازنه في الحركات والسكنات فان شيئاً من هذه المذكورات لا يناسب معنى الزمان بخلاف هذا المعنى كما لا يخفى (قوله يستعمل بمعنى تعيينه له) الظاهر بمعنى (١٦١) التعيين أو فان جريان الشيء على

الشيء ليكون الشيء الأول مرجعاً لضمير تعيينه (قوله جريان المصدر) الظاهر جريان الحدث (قوله لانه لا تنطبق له به) أي بحيث يتعين به وجوده (قوله ومثل هذا الشيء الخ) إشارة الى الفرق بين ماله تعلق بالزمان وبين ما يتعلق له به لينكشف عدم تعيين الاول بالزمان بخلاف الثاني زيادة انكشاف (قوله وهو ضعيف لا يبع المقام بيان ضعفه) وقد بينه السيد الشريف في شرح المواقف حيث قال يرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون الزمان أمراً موجوداً لا موهوماً كما هو مذهبهم وأيضاً اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتاً فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب أن تكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتاً

ففي التمكن لا يستلزم نفيه (قوله ولا يجري عليه زمان (١)) أي لا يعين وجوده زمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعيينه له * منه قول النجاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضرباً أو ضربت فعين به ما قصدت بالفعل * وعدم تعيين وجوده تعالى بالزمان لانه لا تنطبق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ماله وجود غير قار مندرج منطبق على أجزاء الزمان أو على طرف الزمان وهو الآن والاول يسمى زمانياً واثاني دفعياً ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لانه لا يغير بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطبقه عليه وكان الزمان لا يجري عليه تعالى لا يجري على صفاته القديمة (قوله لان الزمان عندنا) يعني به الاشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم بقدره متجدد مهم ازالة لابهامه فالزمان غير متعين فرجاً يكون الشيء زماناً لشيء عند أحد ويكون الشيء الثاني زماناً لشيء الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند محبي عمرو وجاء عمرو عند محبي زيد وهو ضعيف لا يبع المقام بيان ضعفه وانما أوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت * ووجه قوله وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة مع انهم جعلوا مقدار حركة الفلك الاعظم أنه أراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم بأنه يقدر به حركة الفلك الاعظم أولاً وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانياً وبالعرض على ما بين في محله ولك ابقاء المقدار على اطلاقه فان ما يقدر به الحركات مطلقاً مقدار حركة الفلك الاعظم فان جميع الحركات تقدر به ثانياً وبالعرض ولم يفت الى مذاهب ثلاثة أخرى لكمال ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم وأنه الفلك الاعظم وأنه حركة

(١) (قوله ولا يجري عليه زمان) أي لا يقدر زمان ولا يعلم به كذا نقل في الحاشية عن صرة الفقهاء وفي شرح التعريف للفقهاء القنوي شارح الحاوي أي لا ينتهي يقال جرى عليه الزمان بمعنى انهي وقال شيخنا المولى الجاجري أي لا يتغير بمرور الزمان من حاله الى حاله كما في الممكنات * أقول في الرضى شرح الكافية يقال اسم الفاعل جار على المضارع أي يوازنه في الحركات والسكنات ويقال هذه الصفة جارية على شيء أي ذلك الشيء صاحبها إما مبتدأ لها أو ذو حال أو موصوف فالعني ان الزمان لا يوازن وجوده تعالى ولا يماثله ولا يصاحبه ولا يناسبه ولا يتعلق بوجه من الوجوه لكن الاظهر اعتبار القلب كما لا يخفى على من له قلب (منه)

(م — ٢١ حواشي المفاتيح ثانی) (عمام) واحداً بعينه وهو باطل قطعاً وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقررین انما يقتزمان في شيء وان كل معين فيهما في أمر ما فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما * ويمكن أن يجعل كل منهما دالاً عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرها من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقيسة الي ما يقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشبهه على متأمل فأصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات أوقافاً ولذلك تما كس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التوكيس والتوقيت انتهى (قوله لكمال ضعفها) كما بين في المواقف وشرحه

(قوله وقد يقال وجه الضعف الخ) قائله الحشي الحياي (ولي الدين)

(قوله بل أراد أن هذه المسئلة متفقة) فيه انه لا يتصور الاتفاق في المسئلة الابد المتحد في كل جزء من أجزائها وهما ليس كذلك للاختلاف في معنى الزمان فكيف تكون المسئلة متفقة بينهما * اللهم الآن يقال الكلام مبني على أن يراد بالزمان ما يطلق عليه الزمان - لكنه لا يتم الاستدلال بقوله لان الزمان عندنا وعند الفلاسفة قائل (١) (قوله الظرف متعلق بالواجب الخ) لم يلتفت الى تعلقه بقضاء بعده لفظا ومعنى (قوله والواجب في كل معنى) يغابر معنى الآخر فهو على الاول بمعنى ما يجب علينا اعتقاده وعلى الثاني بمعنى الذات الواجب الوجود (قوله وحق التنزيه) على الاول أو واجبه على الثاني (قوله أو واجبه) بالرفع عطف على حق التنزيه أو بالجر عطف على التنزيه والاول (١٦٢) أولى كما لا يخفى (قوله المباعدة فيه) أى في التنزيه (قوله أحد وسبعون) وذلك

لان المشبهة وان اختلفوا في طريق التشبيه ففهم المجسمة ومشبهة الحشوية ومشبهة الكرامية لانهم عدوا فرقة واحدة قائلة بالتشبيه كما في المواقف فصار من بعدهم من فرق الضلال احدى وسبعين فرقة (قوله متعلق بالمعاني الثلاثة) ومثل هذا غير معروف بل يخالف لقواعد النحو. اللهم الا أن يراد بالتعلق التعلق اللغوي فافهم (قوله فهو لا يفيد الخ) هذا الكلام مبني على حمل العرض في قولهم ليس بعرض على المعنى الاصطلاحي فاذا حمل على المعنى اللغوي لم يرد على المشايخ ما ذكره فيكون معنى ما ذهبوا اليه ان الواجب

الفلك الاعظم * واعلم ان قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به الا أحد المعنيين مما ذكره الاشاعرة أو الحكيم اذ لا يجوز أن يراد في اطلاق واحد معنيان والشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان بل أراد ان هذه المسئلة متفقة بين الحكم والاماعة * ولك أن تقول ليس للزمان الامعنى واحد والاختلاف بين الفريقين في تعينه (قوله قضاء لحق الواجب في باب التنزيه) الظرف متعلق بالواجب أو بحق الواجب في كل معنى وحق التنزيه أو واجبه المباعدة فيه * والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالخلقوات ومثله بالحداثات * والمجسمة غلاتهم المصرون على التجسم الصرف * وأما غير غلاتهم فهم مشبهة الحشوية فقالوا هو نجسم لا كالأجسام من لحم ودم لا كالأجسام من الاعضاء والجوارح * وسائر فرق الضلال بعد المشبهة أحد وسبعون والعبارة تدل على ان أحدا منهم ليس بمصيب في باب التنزيه والمراد بأبلغ وجه الأبلغ بالنسبة إلى عدم التفصيل والتوضيح لا الأبلغ من كل وجه اذ لا وجه له * والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير التبعيض والتجزئي والحدود والمتاهي * وللتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما ذكر وهو شمول الخطاب لمن لا ينطقن للضمنيات من العوام فان جميع العقائد لحفظهم أيضا (قوله لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه الخ) قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقرينة قوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فان هذا استعمال لغوي * ولا يخفى ان كون العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه بمنوع * ولو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لايهامه المعنى اللغوي والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لانه لا يمنع اطلاق اللفظ وهكذا الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره وفي نظيره وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وان في قوله وان الواجب لو تركب الخ تطويل المسافة لان التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء انصفت الاجزاء بصفات الكمال أولا * على ان عدم انصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع انصافه بصفات الكمال * وقد يقال وجهه الضعف ان من تعدد موضوعات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشئ اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله وأيضا يشعر بأنه دليل مستقل لباب

تعالى ليس بعرض أي ليس ما يمتنع بقاؤه لانه باق والعرض ليس باق وهذا يفيد سلب العرضية عنه تعالى بالمعنى اللغوي (التنزيه) فتدبر (قوله وقد مر ضعف الخ) عند قول المصنف وهو اما مركب من جزئين فهو جسم (قوله دلالة قولهم عليه) أى دلالة قولهم هذا أجسم من ذلك على كون معنى الجسم ما يتركب عن غيره (قوله يشعر (٢) بأنه الخ) فيه انه ان أراد أنه يشعر بأنه دليل مستقل لباب التنزيه عن المذكورات كلها فالاشعار بمنوع بل كونه دليلا مستقلا للتنزيه عن التركيب أولى بالاشعار وان أراد أنه يشعر بأنه

(١) وجه التأمل اشارة الى انه يمكن اتعام استدلال بان يقال اطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط عن الاعتبار كل السكوت لكمال ضعفه كما أشار اليه بقوله ولم يلتفت الى مذهب ثلاثة أخرى (منه) (٢) وأنت خير بأن اشاعره بأنه دليل آخر للتنزيه عن التركيب أولى من اشاعره بما ذكر (منه)

التزیه ولبس كذلك فانه لا يفيد الا التزیه من الصور والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتغال على النقص اذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفي استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات في افادة المدخ نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خبط الفتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير أيضاً ممنوع لانه يمكن أن يكون المخصص هو الذات * وأما منع كونه حادثاً بعد الدخول تحت قدرة الغير فمما لا يسمع لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان تم تم* وكون مثل العلم والقدرة من صفات الكمال تدل المحدثات على نبوتها لا يغني عن مخصص* وكون الاضداد من صفات النقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة على نبوتها للواجب بل يدل على انتفاءها عنه* واعلم ان قوله لادلالة على نبوتها لها معناه لادلالة على نبوتها للمحدثات* وقوله للمحدثات خبر لا لاصلة الثبوت والابقى بلا خبر* وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على ما ذهب اليه المشايخ* واستلزام ضعفها لعدم الابتناء عليها ين* لكن لا يدخل في عدم الابتناء ايها عقائد الطالبين وتوسيعها بحال الطاعنين كما لا يخفى (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة) على التمكن اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يراد انه لم يكن فيما ذكر نفى الجهة فليس احتجاج المخالف في التزیه عما ذكرت بالنص الظاهر في الجهة* على ان التزیه عن الجهة لم يصرح به لاشتغال التزیه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور* وفيه بحث لان ماله جهة يجوز أن يكون متحيزاً لا متمكناً والنص الظاهر في الجوارح تمسك للتمحيض والتجزئة والتركيب أيضاً والاولى ان يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته (قوله وبأن كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر تماساً له أو منفصلاً عنه) أي بحيث يخل بينهما ثالث وقوله والله تعالى ليس حالاً ولا محلاً للعالم لا ينفي الماسة حتى ثبت كونه متصلاً الا أن يراد بالماسة الماسة بالكلية لكن انتفاءها حينئذ لا يستلزم الانفصال لان يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكفي في ثبوت التباين في الجهة وقوله ولا محلاً للعالم يريد به ولا محلاً لجزء من العالم والا فانتفاء الحالية والحلية بالقياس الى العالم لا ينفي كونه متصلاً بشيء من العالم وقوله فيكون جسماً أو جزء جسم ينجم عليه أن محالاً لم يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله أو جزء جسم في موقعه وأيضاً جزء الجسم لا يجب أن يكون جسماً حتى يلزم كونه مصوراً اذا الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا أن يكون ذا مقدار حتى يكون متاهياً ولا يخفى ان الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال والانفصال يقتضي التحيز فقصر المسافة أن يقول كل موجودين فرضاً لا بد أن يكون أحدهما متصلاً بالآخر أو منفصلاً وعلى كل تقدير يجب أن يكونا متحيزين على ما في المواقف والوهم المحض ما لم يخالط أصلاً العقل والضبع المضد كلها أو وسطها بلحماً أو الأبط الى نصف المضد من اعلاها كذا في القاموس (قوله ولا يشبه شيء أي لا يماثله) فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فتفيد نفى المجانسة وهي المشاركة في الجنس ونفي المشاركة في الكيفية لان نفى المماثلة افاد نفى المجانسة في الجنس ونفي الكيفية افاد نفى المشاركة في التكيف وباب التزیه وان كان لا يخفى فيه عن التكرار والتعريض بالمعلوم ضمناً لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما وجعل نفى المماثلة بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهراً مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان صورته) وأما قوله تعالى في الاحاديث الربانية خلقت آدم على صورتي فتؤول بصفتي وهي الاخلاق الحميدة كذا في شرح العمدة

دليل مستقل للتزیه عن بعض المذكورات فقوله وليس كذلك ممنوع ويشهد بذلك قوله فانه لا يفيد الا التزیه من الصور والتكيف (قوله وأما منع كونه حادثاً) تشييع على المحنى القزويني حيث قال في كونه حادثاً نظر لانه يجوز أن يكون المخصص موجبا للاختيار حتى يكون الآخر حادثاً (قوله لانه) أي كونه حادثاً (قوله لا يغني عن مخصص) ان أريد عن مخصص يدخل تحت قدرة الغير فعدم الانتفاء ممنوع الاغناء ممنوع اذ الكمال كاف في المخصص وان أريد عن مخصص مطلقاً فذلك ليس بمحذور (قوله متحيزاً لا متمكناً) بناء على عموم التحيز من التمكن كما مر فيما سبق (قوله والاولى أن يقول) أي بعد قوله والجوارح (قوله لان من النصوص ان) الله الخ (فيه انه داخل في قوله والصورة* على ان نفى التشبيه لم يذكر بعد فلا يكون الاحتجاج به في التزیه عما ذكر قبل وسياق الكلام يقتضي ذلك (قوله خلق آدم على صورته) وأما قوله تعالى في الاحاديث الربانية خلقت آدم على صورتي فتؤول بصفتي وهي الاخلاق الحميدة كذا في شرح العمدة

ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الحقيقة لأن ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه في المواقف بأنه لو شاركه غيره في الحقيقة لتمييز عنه بالتميز ضرورة الاثنية فيلزم التركيب ويمكن أن يستدل عليه بأن وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب وكون الشئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أي يصاح كل ما يصلح له الآخر وبما أورد عليه أنه يقتضى رفع الاثنية فلا تمكن المماثلة بين شئين وأجيب بأن المراد بسد أحدهما مسد الآخر سد أحدهما مسد الآخر في الصفات النفسية وهي ما لا يحتاج وصف الذات بها إلى تعقل أمر زائد على الذات كالإنسانية والحقيقة والوجود والشئية ويقابلها الصفات المعنوية كالحديث والتجيز فعلي هذا ينبغي أن لا يستدل على نفى المماثلة بهذا المعنى بأن علمه وقدرته أجل وأعلى مما في الخلق لان العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسية لانا نحتاج في الوصف بهما إلى تعقل أمر زائد على الذات عند أهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشارح دفع الإيراد بأن المراد بسد أحدهما مسد الآخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه (قوله قال في البداية أن العلم منا موجود) أي بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فإنه يختلف في وجوده وقد أشار إلى طرق الاشتباه فيه بقوله فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى فتنبه * وقوله وقديما وواجب الوجود ذهاب إلى ما نقل عن بعض المتأخرين في صفاته تعالى * وقوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة في نفي المماثلة فكانه قال فلا يماثل علم الخلق أصلا فلا يعتد بما يشعر به من أن المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا نتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى ينافي ما صرح به من أن المماثلة عندنا انما ثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف * ومنهم من قال مقصوده أن بين كلاميه تنافيا والتوفيق بما سيأتي ويعلم من كلام الشيخ أبي المعبين أن ما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوي ويفهم من المواقف أنه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الخ دليل ثان على فساد قول الاشعرية اذ عدم منع أهل اللغة على ماسبق أيضا دليل عليه والظاهر في قوله والظاهر أنه لا مخالفة ترك الظاهر لان الظاهر المخالفة والموافقة هو المال والظاهر أن المراد نفي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتدل فيها بين البداية والبصرة وبين الشيخ أبي المعبين والاشعرية وبين كلامي البداية أيضا * وقوله والا أي وان لم يكن مراد الاشعرية هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشتراك الشئين الخ فلا يرد أنه ينبغي تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغي أن يحمل الخ لظنا بأنه من تمة قوله لان مراد الاشعرية من غير تعلق له بحمل كلام البداية * ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية أيضا يندفع لزوم رفع التعدد (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن النقصان فعنى قوله لان الجهل بالبعض أو المعجز عن البعض نقص أنه نقص في علمه وقدرته * ولك أن تجمله تنزيها له تعالى عن الجهل في بعض الاشياء والمعجز عن البعض والمراد بالشيء الممكن والا قلتمتع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان دائرة العلم أوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من الاقسام الثلاثة ولا يخفى أنه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يتمتع فل المختار بدون العلم * فاقيل يرد على عدم خروج شيء عن العلم أنه يجوز أن يكون شيء يتمتع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصا كما

(قوله ومنهم من قال الخ)
قائله المحشى الحيايى (قوله
فما قيل الخ) هذارى على
المحشى الحيايى
(ولى الدين)

(قوله في الصفات النفسية)
أي في جميعها كما يقتضيه
السياق وقد صرح به في
شرح المواقف قال حسن
جلي في حاشيته على شرح
المواقف قيل ثبوت التماثل
على هذا التقدير يتوقف
على تحقق الاشتراك في
جميع صفات النفس ومن
جملتها التماثل على ما صرح
به في موضعه فيتوقف
التماثل على نفسه وأجيب
نارة بتخصيص الصفات
بغير التماثل وأخري بأن
التماثل يتوقف على التماثل
لا باعتبار أنه تماثل بل
باعتبار أنه من الصفات
النفسية فيختلف العنوان
ويندفع الدور انتهى (قوله
إلى تعقل أمر زائد) قال
حسن جاي في حاشيته على
شرح المواقف قيل أي غير
هذه الصفات وقيل الكلام
مبنى على أن الوصف عين
الماهية وهو الاظهر انتهى

(قوله وحقق المحقق الطوسي الخ) أي في شرح الاشارات وفي رسالة مستقلة أيضا وحققه العلامة الرازي في المحاكات وتبعه سيد المحققين في شرح المواقف وعلى القوشجي في شرح التجريد والمحقق الدواني (١٦٥) في شرح المضديه وابن خواجه في

التهافت وغيرهم وبدل على هذا التحقيق كلام ابن سينا في الهيات الشفاء حيث قال ولا يهرب عن علمه تعالى مثقال ذرة لكن كفر الامام الغزالي في التهافت الحكماء في هذه المسئلة وتبعه الشيخ عبي الدين العربي في الفتوحات المكية وأقول التكفير انما هو على ظاهر كلام الحكماء المشهور منهم واما على التحقيق النقول عن المحققين فلا يلزم عليهم شيء أصلا (قوله لان الزائد الخ) وفيه ان مقتضى هذا التعليل الصوابية لا الاولوية اللهم الا أن يقال انه أشار الى تأويل الزائد المفاير فحينئذ تستقيم الاولوية (ولي الدين)

أن العجز عن الممتع ليس بقص ليس بشيء * ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج عن سمعه تعالى مسوع ولا عن بصره مبصر وكأنه لم يتعرض له لانه لا يخالف فيه * وقوله فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير نتيجة للتزويه واقتباس الآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لا كازعم قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا لانه لا يعبأ بهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لاقا أكثر من واحد لان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو معنى الإيجاب وكأنه حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا أن مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين * وقوله لا يعلم بالجزئيات الاولى لا يعلم بالجزئيات كما في كثير من النسخ لانه يزداد الباء بعد العلم المتعدي الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق * والمشهور بين الفلاسفة أنهم أنكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات * وحقق المحقق الطوسي ان مرادهم أنه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بمفهومات كلية منحصرة فيها * وانما أنكروا الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة تقتضى مفايرة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل أحد بنفسه ووجهه انه لا يقدر على مثل مدة دور العبد لان مقدور العبد اما طاعة أو معصية أو سفسه أو عبث وهو تعالى عن جميع ذلك ودفعه بأن هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدورا له تعالى باعتبار الخلق تأمل (قوله وله صفات) قدم المسند للتخصيص فبه على انه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره الا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها * وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مفايرتها للذات * وثبت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مبادئها فان اتقان أفعاله تعالى كما يدل على كونه عالم يدل على ثبوت العلم له * والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه * ولما نبى ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات لانه ينبغي ان يذكر المتكلم والمكون أيضا وكأنه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقول الشارح لما ثبت من أنه تعالى عالم الخ انما يتم في ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية وأراد بمفهوم 'تواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكأنه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت من أنه تعالى عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وتكبر زائد يشعر بان كلاما يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل ألفاظا مترادفة والاولى أن يقول ان كلاما يدل على مفهوم مفاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعي أن يكون مفهوم الواجب داخلا في مفهوم كل ولا يخفى فساد هذا ومن البين ان ما أخذ الاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة

(قوله فبه على انه الخ) أي انه يكون الصفات القديمة مختصة به تعالى على انه لا يشارك صفاته تعالى صفات غيره حيث كانت صفاته تعالى قديمة بخلاف صفات غيره (قوله لا يشارك) فاعل لا يشارك (قوله وأراد بمفهوم الواجب الخ) هذا تبعية للمعنى الحفيد لكنه في غاية من البعد قطعاً أصلاً وفرعاً (قوله مفاير لمفهوم الواجب) أي لمفهوم اسم الله (كقوي)

(قوله فاندفع ما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي وأنت خير بان هذا انما يندفع بما ذكره لو كان ماذ كره من قياس الغائب على الشاهد دليلاً قطعياً وإيس هو بقطعي بل ظني ومطالبنا قطعية (قوله فلا يرد الخ) هذا رد على المحشي الخيالي * وأنت خير بان ماذ كره من قياس الغائب على الشاهد (١٦٦) لا يندفع هذا الايراد لانه ظني والمطالب قطعية فلا بد في دفع هذا الايراد

من الدلائل القطعية فلا تغفل (قوله كذا في شرح المواقف) أي السيد قدس سره وأما في شرح المواقف لسيف الدين الأبهري فهكذا ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء هو الذي قال فيه أبو الفتح البستي حين لاحظ السلطان بين الدولة محمود سبكتكين وأبا بكر الكرامي بعين الاحترام فبالغ أبو بكر في ترويح فروع أبي حنيفة وأصول الكرامية *
الفقه فقه أبي حنيفة وحده *
والدين دين محمد بن كرام *
ان الذين أراهم لم يؤمنوا *
محمد بن كرام غير كرام *
انتهى فعلى هذا فلا وجه لقول المحشي (١) (ولي الدين)
(قوله أن يكون قصد الشاعر الخ) أي على سبيل التورية (١) فيه ان الشعر المذكور ليس نصافياً ذكره الأبهري والرواية بأنه في رويج أصول الكرامية مما لا يمتد به لجواز أن تكون مبنية على ظاهر لفظ محمد بن كرام على أنه لا منافاة بين ترويح أصول الكرامية وبين قصد الشاعر الذي ذكره المحشي (الكرام) اذ يحصل الترويح في ضمن القصد المذكور بمجرد لفظ محمد بن كرام ولعل وجه رجاء المحشي ذلك القصد من الشاعر عدم جواز إضافة الدين الى غير النبي عليه السلام وأيضاً لا فرق بين شرح الأبهري وشرح السيد في أنهما نصان في ان الشعر المذكور مقول في حق محمد بن كرام من المشبهة فلا وجه لبناء كلام المحشي على قول السيد وعلى عدم الوقوف على قول الأبهري فتدبر فيه السيد الكفوي (منه)

بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله ثبت له صفة العلم فترجع على ثبوت المأخذ لا لان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة في الخلق فاندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود (قوله لا كما تزعم المعتزلة) انه عالم لا علم له وواقعهم الشيعة مع منع بعضهم من اطلاق العالم وغيره من الاسماء عليه وذا من المعجائب فان الاطلاق في القرآن أكثر من أن يحصى فكيف ينكر (قوله الى غير ذلك) لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات تخرجاً عن ثبوت القدماء ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك التحرز أن لا يقال العلم عين ذاته تعالى بل يقال لما أطلق العالم عليه تعالى مع انه لا يصح اثبات صفة العلم له تعالى حمل على ما يلزم العلم ويكون أثره من انكشاف الاشياء عليه كما يقال في الحى والرحيم وبما لا يشبه انه لو كانت دعوى المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحياة وعالمانياً وقادراً وصاناً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الى غير ذلك (قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته) حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير وإضافة العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة الخ) لان اثبات الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودين فيرشد ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف عنه نعم حدوثه في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب قديماً فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الانكشاف الذي سماه المعتزلة عالمة ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) * فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتاً كان اللازم كونه حياً قادراً عالماً صانعاً معبوداً للخلق وان كان بصيرورة الذات علماً كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته * قلت كون الشيء عين شيء قد يكون بصيرورة أحدهما الآخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون الاثنان متحداً من غير صيرورة واغلاب وهذا هو العينية المستحيلة وكلامنا فيها واللازم لها أن يكون لازم كل منها لازماً للآخر فيلزم كون العلم حياً لان الحياة لازمة للذات وكن الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم (قوله أزلية لا كما تزعم الكرامية) هم المشبهة المنسوبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه

الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام

كذا في شرح المواقف وأرجو أن يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن

المدقق وأرجو الخ ولا لقول صاحب القاموس ومحمد بن كرام كشداد (١) أما الكرامية القائل بان معبوده مستقر على العرش
وانه جوهر تعالى الله عن ذلك ولعل المحشي ما وقف على شرح المواظف للابهرى ولو وقف ما تكلم مثل هذا الكلام (قوله
والعينان) هكذا في النسخ والظاهر والعينين (قوله لكن لا ما قيل الخ) هذا رد للمحشي الخيالي (قوله أو لما قيل الخ)
قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

أو على الحقيقة والظاهر من العبارة هو الاول (قوله يرد زعمهم) أي زعم (١٦٧) بعضهم كما سيحي من الشارح

رحمه الله والفرص تحقيق المقام أو التعريض على الشارح لقصوره في البيان فتأمل (قوله قد عرفت ان هذا الخ) حيث قال عند قول الشارح لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له ان جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات تحريزا عن ثبوت القدماء (قوله والعينان) هكذا في النسخ والظاهر والعينين (قوله لانه يمكن أن يقال الخ) أنت خير بان كلا من هذين الاحتمالين بعيد من عبارة المصنف بمراحل كما اعترف به نفسه فلذا لم يلتفت اليه القائل المذكور أعني المحشي الخيالي بل تصدى الى توجيه الاشارة

الكرام الى آدم عليهما السلام ويستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته ان الازلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله قائمة بذاته يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل على الفرع ولكن للتأخير أيضا وجه وهو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى * نعم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به يستدعي أن يتصل بقوله صفات * وكما أن قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في الارادة حيث يزعمون انها حادثة لا في محل * وقوله ولكن مرادهم اشارة الى أن الرد ليس في موقعه لانهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم اذا عدوه من صفاته لانهم ينكرون كونه صفة (قوله ولما تمسكت المعتزلة الخ) قد عرفت ان هذا التمسك لا يتأني لجمهورهم وقوله فبال الثانية كما في هذا الكتاب وقوله أو أكثر اشارة الى صفات أخرى اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى ان الاول ان يقول فبال السبعة أو الثانية أو أكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب أو يقتصر على قوله فبال الثانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب وأشار بقوله أشار الى الجواب الى ان العبارة غير واضحة في الجواب لكن لا ما قيل لان الجواب اتام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر المصنف على الاول لكن أشار الى أن التعدد فرع للتغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة لانه يمكن ان يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب أو يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء أن يكون كل بالنسبة الى الاخرى أيضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات أيضا كذلك لان المغايرة للشيء مغايرة لما هو ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض الآخر من الجواب بكمال وضوحه كما المذكور فلا يكون أيضا اقتصارا بل لان العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين أو لما قيل ان سوق العبارة في بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لاهو والا فلا مدخل له في الجواب فالجواب سار اليه ومذكور ضمنا هذا * لكن في قوله

الصريحى وهو متحقق في الاحتمال الثاني قطعاً فلا وجه لنفيه أصلاً كما لا يخفى (قوله ولذا ذكر قوله لاهو) قال الفزويني وقد يقال ان نفي العينية على تقدير كون المراد بيان حال الصفات أيضاً أمر مستدرك لانه أمر بين لا يلبق ان يجعل مسألة الفن فالاولى ان يجعل قوله وهي لاهو ولا غيره جواباً ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد من نفي العينية ونفي الغيرية مدخل في الجواب بان يقال لما تمسكت المعتزلة بانه يلزمكم أحد الامرين اما بطلان التوحيد أو لزوم ما دعيتم لزومه علينا من المحالات المذكورة أجاب بان الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد انتهى (كقوى) (١) كذا بالاصل فليحذر

(قوله أما على ما ذكره) أي الشارح (قوله وقيل يكفره الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ولا حاجة الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وبهذا ظهر الخ) هذا (١٦٨) رد على المحشي الخيالي (قوله فلما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله

ويمكن دفعه) أي دفع النظر الذي أورده القائل المتقدم (ولي الدين)

(قوله لتبادر الاعتراف) وأنت خير بأن دفع هذا التبادر وعدم الاعتراف بالبنية إنما هو من بيان حكم الصفات ولا مدخل له في الجواب عما تمسكت به المعتزلة أصلاً فلا وجه للنظر قطعاً (قوله ومنع تكفيرهم حقيقة) تضمن كلامه هذا المنع غير ظاهر اللهم إلا أن يقال يفهم ذلك المنع من قوله ولكن لزمتهم ذلك بناء على أنه لا تكفير بلزوم الكفر كما يشهر بذلك قوله لأنه بلزوم الكفر لا يكفر قدس (قوله فلا يجبه) فربيع على قوله ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة ووجه التفريع ظاهر (قوله ولا حاجة الى الجواب الخ) الحجب هو المحشي الخيالي حيث قال قوله تعالى وما من إله إلا إله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة

ولذا ذكر قوله لا هو والا فلا مدخل له في الجواب نظر لأنه لو لم يذكر لا هو لتبادر الاعتراف بالبنية* والاولى أن يقول ولا تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطال التوحيد وتمسكتنا بأن في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتاً ومعبوداً لاخلق وكون الذات غير قائم بذاته أشار إلى تحقيق الصفات بحيث يتدفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهي لا هو ولا غيره لأنه حينئذ يكون مقتضياً لذكر لا هو بلا خلاف أما على ما ذكره فلا موجب لذكر لا هو بلا خفاء (قوله والنصاري وإن لم يصرحوا) ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة فانهم كفروا نفليظاً لأنه بلزوم الكفر لا يكفر ما لم يلتزم وقيل يكفر إذا كان اللزوم ظاهراً وكان من لزوم كثره علماً به* فلا يجبه عليه أنه بلزوم الكفر عليهم لا ينبغي أن يكفروا ما لم يلتزموا فعملنا كفارهم بما التزموا بلا شبهة وهو ما صرحوا به من القول بالقدماء الثلاثة* ولا حاجة إلى الجواب بأن آية كفارهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف الكفار على الالتزام ولا يخفى أنه كما لم يصرحوا بذوات قديمة لم يصرحوا بأنهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وإن كل ممكن حادث فلزمتهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمتهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض والاقانيم جمع أقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الأصل قالت النصاري أنه تعالى جوهر ينون به القائم بذاته وله ثلاثة أقانيم وكانهم سوا الأمور الثلاثة أصولاً لأنها صفات ينط بها نظام العالم ووجوده أو لأنها أصول الألوهية وإنما أثبتوا القدماء الثلاثة دون الأربعة مع أن الذات رابعتها لأن الذات ما لم تؤخذ مع الثلاثة لا يستحق الألوهية وبهذا ظهر أن ما قيل أنه مبدل من النصاري إلى أن الصفة عين الذات لا يرد عليه أنه لا يلائم جعل القدماء ثلاثة إذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد نعم يرد عليه أنه لا معنى حينئذ لانتقال أقنوم العلم لأن أقنوم العلم عين الذات (قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات) فيه أنه لا يلزم من القول بانتقال أقنوم العلم بجواز الانتقال على الآخرين حتى يثبت ذوات متغايرة إلا أن يقال بجواز الانتقال على أقنوم العلم بشهد بجواز الانتقال على الآخرين على أنه بانتقال أقنوم العلم تعدد الذات القديمة لكن لا يكون كفراً بل للقول بالثلاثة (قوله وللقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التباين) فيه نظر أما أولاً فلما قيل أن المدعى نفي لزوم تكثر الأمور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التباين وإنما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التباين ويمكن دفعه بأن منع توقف التعدد والتكثر على التباين بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على التباين مطلقاً وحاصلاً أن القدماء المتغايرة كما تلزم النصاري لأن الانفكاك يدل على التعدد والتباين تلزم أهل السنة أيضاً لأن التعدد والتباين لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التباين مع عدم الانفكاك كما في الأشبه والنواحد وليس الأشكال مبنياً على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على أنه لم يصرح بتباين القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التباين والائتنية وبهذا اندفع أيضاً أنه قد عني الغير في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هذا فإن قيل هذا في الظاهر رفع

(قوله يناقش فيه الخ) المناقش المحشي الخيالي وانما عبر عنه بالمناقشة لكونه اعتراضا على الظاهر مع ان دفعه ظاهر ومع كونه كلاما على السند (قوله أو بانه جعل الخ) هذا الدفع للمحشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة الخ) وجه الاشارة بفهم من التعبير بالاولوية دون الصوابية (قوله ماذكره) خبر الكون (ولى الدين)

(قوله بالمعنى المذكور) وعدم تحقق التغاير بالمعنى المذكور (قوله فالكلام عليه بالمنع الخ) قال ابن شجاع الدين ما ل قول الشارح ولما ثل ان يمنع الخ الى ان يقال ان منع استلزام وجود الصفات للتغايرة (١٦٩) بالمعنى الاصطلاحي لا يدفع الملازمة

أي استلزام وجود الصفات تعدد القدماء واستلزامه لبطلان التوحيد لان وجود الصفات مستلزم للتغايرة ولو بالمعنى اللغوي وهو مستلزم للتعدد وحاصله ان هذا المنع غير مضر بالمقصود انتهى فتأمل (قوله نعم لو أبطل الخ) فيه رمز الى الجواب عن هذا النظر الثاني بانه يمكن أن يحمل المنع في قوله ولقائل أن يمنع على المعنى الاعم له فالمعنى ولقائل أن يبطل توقف التعدد فيثبت ان يكون ابطلا للسند وهو موجه (قوله يناقش فيه الخ) المناقش المحشي الخيالي وانما عبر عنه بالمناقشة لكونه اعتراضا على الظاهر مع ان دفعه

للقضين الخ واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند نعم لو أبطل توقف التكرار على التغاير لكان موجهاً (قوله للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة) يناقش فيه * أولا بأن الواحد ليس من مراتب الاعداد * وثانياً بأن مراتب الاعداد ليس بعضها جزءاً من بعض اذ قد تقرر ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلاً مركبة من وحدات متكررة لا من خمسين أو أربعة وستة وهذا مع كونه كلاماً على السند يمكن دفعه بأن جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليباً أو بناء على مذهب من جعل العدد ما يقع في العد فيكون الواحد عدداً أو بأنه جعل الواحد والاثنين والثلاثة متعددة وكذا الواحد والثلاثة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلاثة والاربعة مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلاثة الى غير ذلك (قوله وأيضاً لا يتصور نزاع الخ) يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارضة بالبديهة (قوله فالاولي الخ) فيه اشارة الى اول ما ذكرنا على منع توقف التكرار على التغاير (قوله وان لا يجزأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) لا تقتصر الجراءة على كونها خلاف الاولى بل هو غير صحيح فكان استعمال الاولى في عدم الجراءة رعاية أدب المشايخ وقوله بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عليها ولا غيرها لا محل له بعد التجاوز عن اللاعين واللاغير بل يقال هي واجبة لذات الواجب * وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ماذكره بكاد لا تساعد عبارته لان ضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الله تعالى عليه يجعله واجباً لذاته حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذواتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذاته الله هو الله تعالى وصفاته كان المعنى ماذكره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به الاتمصف في التأويل وفي قوله ولا استحالة في قدم الممكن انه يستحيل عند منكر الايجاب الذي يدعي كونه قاعلاً مختاراً ولهذا حكم بأن كل ممكن حادث (قوله واصعبية هذا المقام ذهبت للمعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات الخ) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه

(م — ٢٢ حواشي العفائد ثاني) (عصام) ظاهر ومع كونه كلاماً على السند (قوله أو بانه جعل الواحد الخ) هذا الدفع للمحشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة (١) الى أول الخ) ويحتمل أن يكون اشارة الى امكان الجواب عن المنع المذكور بان يقال المراد تعدد القدماء المستحيل وهو تعدد الذوات القديمة ولا شك انه يتوقف على التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتوجه المنع قال (البحر آباي) ويحتمل أن يكون اشارة الى ضعف هذا القول أيضاً فان الخصم أن يقول تعدد القدماء مطلقاً مستحيل فتأمل (قوله تراجع الى الموصول) وهو الالف واللام في الواجب (كفوي)

(١) وجه الاشارة بفهم من التعبير بالاولوية دون الصواب (منه)

(قوله ونوقش الخ) المناقش المحشى الخيالي وانما عبر عنه بالمناقشة بناء على الجواب الذي أشار اليه بقوله والمشهور الخ وفيه ان المناقشة انما تدفع لو كان القول بمحدوث المشيئة مشهوراً ايضاً ولم يتعرض له (قوله كما سيبي) أي في الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله وزيد الخ) والذي زاده هو المحشى صلاح الدين (قوله ويعتذر الخ) والمعتذر المحشى الخيالي (ولي الدين)

(قوله عندهم لذلك) أي لتكثر القدماء فانهم يجوزون تكثر القدماء (قوله بل وجه الصعوبة) أي عندهم (قوله يستلزم نبوته) أي نبوت سلب الغير (قوله وهو) أي سلب الغير (قوله كذلك لو كانت) التائيد باعتبار القضية (قوله لان الظاهر) تعميل لكونها معدولة فالظاهر (١٧٠) لو كانت معدولة كما هو الظاهر لان الظاهر الخ (قوله بأن المراد بالغير الخ)

لاصعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا وقابلا مما وهو باطل عندهم ونوقش في نفى الكرامية قدم الصفات بأنهم قالوا بقديم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم * والمشهور أنهم قالوا بمحدوث الكلام (قوله فان قيل هذا في الظاهر رفع للتقيض وفي الحقيقة جمع بينهما) يمكن بيانه من وجهين * أحدهما ان الغير تقيض العين كإيائه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم نبوت الغير لها سواء كان تقيضاً بمعنى السلب أو بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم نبوت العين لها * وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول ونبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم نبوته وهو سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو * لكن في كون قوله وهي لاهو ولا غيره في الظاهر رفع التقيضين نظر * انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر أما لو كانت معدولة لان الظاهر من لاهو ولا غيره العدول كما ان الظاهر من الا لا كاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع التقيضين وهو لاهو ولا غيره لان لاغيره في معنى لا لاهو وفي الحقيقة رفعهما وقوله لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر الظاهر فيه لان الشيء ان لم يكن هو الآخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين التقيضين مع استحالة يستلزم تعدد عين الواجب وتعدد غيره من القدماء (قوله قلنا قد فسروا الغيرية الخ) وليس هذا التفسير مبنياً على اصطلاح منهم بل لادعائهم انه مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ذويد وقدرة ورد بأن المراد بالغير هنا فرد آخر من نوعه والالزم أن لايفارقه ثوبه بل أمتعة البيت وبأن القدرة غير زيد اتفاقاً لان العرض غير المحل اتفاقاً كما سيبي (قوله فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الارزى محال) هذا البيان يستدعي أن لا يكون شيء من القدميين متقاربين فلا تكون الافلاك مع قدمها متغيرة ولا العقول وزيد لدفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود أو الحيز وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصر في الاستدلال على ما ذكرنا بل كانوا متعرضين لان الذات والصفات لا يمكن انفكاكهما في الحيز لامتناع الحيز عليهما * ويمتدح بأنه ترك التعرض لظهوره * ثم نقول لو تم ما ذكره لزم أن لا يتمتع

قال (الدباغي) فيه انه يستلزم ان لا يصدق هذا الكلام اذا لم يكن في الدار شيء من الامتعة ولا عليه شيء من الثياب بل كان عارياً وأخرج قولنا ما في الدار غير زيد بخارج الجواب عن سؤال هل في الدار شيء غير زيد أو عن سؤال من يسأل هل في الدار شيء فكان معناه حيثئذ ما في الدار شيء غير انسان لانه لو كان يد زيد وسائر أعضائه وكذا صفاته غير ماصدق هذا الكلام في معرض الجواب مع انه صادق لاحالة فلم ان العرف واللغة بل الشرع لا تعد الصفات والاجزاء غيرا هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول انتهى أقول فيه نظر فان

المراد بقرينة السؤال ما في الدار شيء غير زيد وأعضائه وصفاته فان زيدا في أمثال هذا المقام انما يطلق (تعدد)

بحسب العرف على زيد مأخوذاً مع جميع أعضائه وصفاته ولا شك في صدق هذا الكلام بهذا المرام ومطابقته السؤال (قوله كما سيبي) أي في الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله هذا البيان يستدعي الخ) قال صاحب { بحر الافكار } هذا انما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم يتنافى بالامكان الوقوعي لا الذاتي ورد (السيل الكوتي) بأنه لا يصح ارادة الامكان الذاتي والالزم أن تكون الصفات غير الذات لانه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو أريد امكان الانفكاك من الجانبين لزم المفارقة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله وزيد لدفع الخ) الزائد هو المحشى صلاح الدين (كفى)

(قوله فعدمها عدمه) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة فالمراد ان عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد الذي هو جزؤها ووجودها أيضا مستلزم لوجود الواحد الذي هو جزؤها وليس المراد ان عدم العشرة عين عدم الواحد وان وجودها عين وجوده والا فلا يتفرع على ما قبله كالا يخفى وقيل والا فيرد عليه ان مخالف الوجودين والعدمين ظاهر انتهى ولعل قول المحشي في ضمن جميع الآحاد في الموضوعين مبنى على ذلك والا فكون عدم العشرة عين عدم الواحد منها في ضمن عدم جميع الآحاد وكذا كون وجودها عين وجود الواحد في ضمن وجود جميع الآحاد مما لا يقبله العقل على انه يرد على الثاني ان قوله لان وجود الكل الخ لا يستلزم بل يستلزم خلافا قطعاً (قوله الى غير ذلك) كان يكون في اثنين منها أو في ثلاثة الى غير ذلك (قوله وفي قوله فان قيام) الظاهر ترك في (قوله فبطلانه بين) أي بطلان قوله ان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور بين لاسترة فيه فلا تصح تلك الإرادة (قوله فلا مخالفة الخ) أي لا مخالفة بينهما في استحالة البقاء بدون البقاء واتحاد عدم الوجود فلا يصح قوله بخلاف الصفات الحديثة (قوله ان هذا) أي كون قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصوراً لا يتم في الصفات الحديثة اللازمة (١٧١) والا لزم ان ترتفع الملازمة بينهما

فلا يصح قوله فان قيام الذات الخ على إطلاقه (قوله نظراً الى ذاته) أي الى ذات الذات (قوله) وهذا ممكن في الصفات الحديثة اللازمة (أي فيتم ما ذكر في الصفات الحديثة اللازمة ولم يبطل قولنا قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة متصور فيندفع البحثان المذكوران اما الثاني فظاهر واما الاول فباختيار الشق

تعدد القدماء اذ لا تكون القدماء متغايرة * فالوجه أن يقال فان ذات الله تعالى تقتضي صفاته ويتمتع انفكاك كل من مقتضي والمقتضي عن الآخر وكذا يتمتع انفكاك كل من أمرين آخرين يقتضيها أمرواحد عن الآخر (قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونها اذ هو منها) أي بعض منها (فعدمها عدمه) أي عدم العشرة عين عدم الواحد منها إما في ضمن واحداً أي واحد كان وإما في ضمن جميع الآحاد الى غير ذلك لكن وجودها وجوده لا مطلقاً بل في ضمن جميع الآحاد لان وجود الكل وجودات الاجزاء كلها لا وجود جزء منها ومن الين أن المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعنى أن يكون نفس الامر ظرفاً لنفس الواحد والعشرة لا لوجودها لانها ليسا بموجودين وفي قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور * لا يقال فيه بحث من وجهين * أحدهما انه ان أراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان أراد قيام الذات مع قطع النظر عن الانصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات الحديثة في ذلك * وثانيهما ان هذا لا يتم في الصفات الحديثة اللازمة للذات * لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظراً الى ذاته وهذا ممكن في الصفات الحديثة اللازمة وان أورد انه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بينه ما ذكره الشارح * على ان الصفة اللازمة الحديثة

الاول من التردد ومنع بطلانه (قوله وان أورد) أي على الجواب المذكور بقولنا لانا نقول انه كذلك الصفات القديمة فان قيام الذات بدون الصفات القديمة متصور بالنظر الى ذاته وكذلك الجزء بالنظر الى الكل فان قيام الجزء بدون الكل متصور بالنظر الى ذات الجزء فلا يصح ان يكون المراد هو الامكان الذاتي فهو أي هذا الابراد بينه ما ذكره الشارح بقوله لزمه المتغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة فلا وجه لابراده هنا فافهم (قوله على ان الصفة الخ) أي لو سلم ان المراد ليس الامكان الذاتي بناء على هذا الابراد بل المراد هو الامكان الوقوعي فنقول ان الصفة اللازمة الحديثة لا تحقق عند الاشعري فلا يرد النقض بهارأساً ان حمل (١) الكلام على رأيه اذ مادة النقض لا بدون تكون من المحققات

(١) والحمل قد يكون إيجاباً وهو الحكم بنبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلباً وهو الحكم بانتقائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فهما فلذا قلنا ولا بد في حمل الإيجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بأن هذا ذلك للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين التمايزين بالهوية ومن تغايرها بحسب المفهوم ليفيد فائدة يستدعيها وهي ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض أرض والسهاء ساء شرح المقاصد (منه)

(قوله وما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله فهي حينئذ عطف الخ) أقول الظاهر ان يعطف ان تكون الخ على خبر لصار أعني غير نفسه وأما (١٧٢) قلنا لصار ولم نقل لكان كما قال المحشي لانه ما وقع في كثير من النسخ

لا تحقق عند الاشعري اذ الاعراض لا تبقى زمانين (قوله لانهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين الخ) * لا يقال التردد قبيح لانه تقرر من قوله بخلاف الصفة المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات أن المراد الاكتفاء بجانب واحد * لا نقول كلامه متماثل لان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وقاؤها بدونه يدل على أنه لا يكتفى امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن التردد (قوله وان اکتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل) أي غير الجزء الاخير * وأيضاً يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحلّه وقد عرفت ما فيه * وجواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل أقيم عليه فلا يسمع من غير ابطاله وأيضاً الصفة مقتضى الذات فكيف تجوز الذات بدونها (قوله لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض) يعني المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الحاصل تسكفه اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها أو للاغناء عنه لانه يكفي في نفي المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات لان المعبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين وأما تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحاً لما نسبته الى ظهور الفساد من قولهم ان الواحد يتمتع بدون العشرة * بقي ان قوله بخلاف الجزء مع الكل لا يتم اذ كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء خلفه كونه جزءاً له وانه مع اعتبار الاضافة يتمتع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض (قوله فان قيل لم يجوز أن يكون مرادهم الخ) لا يصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم القيرية بما سبق * الا أن لا يجعل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم * ويضهم من قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما الخ أن اشترط الاتحاد لصحة الحمل واشترط المغايرة لافادته مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذ الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود * وما يقال ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة فعليه أن يشترط لهامع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه لانه لم يدع الآن الافادة توقف على التغاير وهو لا يستلزم دعوى كفايته فيها * نعم نتجه انه لا تتوقف افادة الحمل الاعلى التغاير ذهنا لاعلى التغاير بحسب المفهوم والتغاير ذهنا يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذ لوحظ الانسان بالحيوان الناطق وبالبشر بالاضاحك (قوله قلنا هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لافي مثل العلم والقدرة) وأيضاً هذا يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو مذموب المتزلة وغيرهم (قوله فلو كان الواحد غيرهما لكان غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونها) يعني لانه من العشرة والعشرة لا تكون بدونها على ان ان مكسورة نافية فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة غيره غيرهما لكان غير نفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره وكثيراً ما روي ان مفتوحة فهي حينئذ عطف على ضمير كان وقوله بدونها على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون

(قوله أي غير الجزء الاخير) اد الجزء الاخير لا يتصور وجوده بدون الكل فلا تلزم المغايرة بينه وبين الكل (قوله وقد عرفت ما فيه) من انه يمكن دفعه بحمل الامكان على الامكان الذاتي فتأمل (قوله وانه مع اعتبار الاضافة) عطف على قوله أن قوله (قوله فعليه) أي على القائل أن يشترط لها من ثمة ما يقال أي يجب على القائل السائل وهو صاحب المواقف أن يشترط للافادة مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول قال (سجاقي زاده) ليس يجب على القائل ذلك فان التغاير يتألف في اشتمال أحدهما على الآخر بناء على ان الجزء لا يتغير الكل عند المتكلمين فاشترط التغاير كاف في الافادة وأنت خير بان حاصل كلام القائل انه لا حاجة في تصحيح قولهم لا مولا ولا غيره الى ما ذكر من حمل الغير على المعنى الاصطلاحي بل يمكن توجيهه بحمل الغير لاعلى المعنى الاصطلاحي

حينئذ لا يصح توجيه كلامه بان الجزء لا يتغير الكل فان عدم مغايرته له ليس الا بالمعنى المصطلح (الواحد) (قوله لاعلى التغاير بحسب المفهوم) فيه ان التغاير ذهنا والتغاير بالملاحظة بوجهين عين التغاير بحسب المفهوم ولا أقل من أن يكون في حكمه

(قوله فن قال الخ) هذارد على المحشي الخيالي (قوله وما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وقد عرفت الخ) أي عند قول المصنف الحي القادر العالم الخ فارجع اليه (١٧٣)

(قوله بوجوب الاستثناء الخ) فيه نظر وإنما يوجب الاستثناء ان لو أخذت في تعريف الصفة ولم تؤخذ فيه وأما أخذها في تعريف العلم والقدرة وأخواتهما فلا يوجب الاستثناء عن ذكرها في قوله وله صفات الخ وإنما يوجه في قولنا وله العلم والقدرة مثلاً (قوله لا العلم بمعنى الصفة) والمعرف بالفتح هو الثاني لا الاول فلا دور (قوله مستغني عنه) فيه نظر على تقدير كون التعريف لعلم الله تعالى (قوله أعم من القدرة) لثقله بالمتنوعات أيضاً (قوله وقد عرفت وجه تقديمها) أي عند قول المصنف الحي القادر العالم الخ فارجع اليه (قوله تؤثر في المقدورات) أي توجد بها المقدورات بالفعل (قوله صحة التأثير) أي صحة تأثير الفاعل فيه (قوله اذ لو كانت نفس صحة العلم الخ) واستدلوا بأنه لولا اختصاصه بتلك الصفة الموجبة لصحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم الكامل والقدرة

الواحد فن قال فتع ان تصحيف لعدم امكان عطفه على ما سبق الابطح مل تقدير ولزم أن تكون العشرة بدونها فقد غفل وكان قوله ولا يخفى ما فيه اشارة الى أن لا فرق بين الجزء والكل والمحل والعرض والعالم والصانع في أنه يتمتع الاشكال من أحد الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غيراً من الجهالة وما يقال أنه اشارة الى أن كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدون لا يقتضي النفسية حتى يلزم من مغاييرته للشيء مغاييرته لنفسه وبالجملة مغاييرة الشيء للشيء لا يقتضي مغاييرته لكل جزء من أجزائه حتى يلزم من مغاييرة الواحد للعشرة مغاييرته لنفسه فظهر ضعفه مما قررناه لك فأحسن التأمل (قوله وهي صفة أزلية) تأييد ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة محتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم * وأخذ الأزلية في تعريفات الصفات بوجوب الاستثناء عن ذكر الأزلية في قوله وله صفات أزلية وفيه أن ذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك أن تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول التعريف بعلم الله تعالى والمأخوذ في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغني عنه بما عرف به العلم سابقاً * وينقض التعريف بالسمع والبصر إلا أن يقال لو كان الاحساس مندرجاً تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وان كان مبيئاً له فالسمع والبصر ليسا مابه ينكشف المعلوم بل مابه ينكشف المحسوس وكما أن علمه تعالى أزلى تعلقه بما يجب أن يعلم في الازل أيضاً أزلي، إذ تنزه تعالى عن الجهل بشيء في الازل نعم تعلق علمه بالحادث باعتبار أنه حدث حادث وإنما قدم العلم على القدرة لأنه حكم على القدرة ولهذا لا يقع من القادر العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدوراً ولان العلم أعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديمها على الحياة (قوله وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور التكوين عند مثبتيه لانه يتمسك في اثباته بأن القدرة ليس أثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة بها تؤثر في المقدور فيؤول بأن التأثير في المقدور بمعنى جملة ممكن الوجود من الفاعل وحاصله صحة التأثير في المقدور ولا ينفع التأويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على أن التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل أزلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة أزلية والنزاع في أن التعلق أزلي أو حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوها قديمة بمعنى أنها تملتق في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال والملازم لهذا المذهب أن يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها (قوله وهي صفة أزلية توجب صحة العلم) لانفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة وصفاً له بحال المتعلق ويكون معنى كونه حياته صحيح العلم والقدرة ولما كان لجلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع ان شيئاً منها لا يكون لغير الحي وهذا بيان بديع سنح في هذا المقام ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي ما ذكره في تعيين الحياة وليس المقصود استيفاء ما توجهه والام يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت وأورد الشارح في شرحه للكشاف في تفسير آية الكرسي انه لا يصدق تفسير

الشاملة ترجيحاً بلا مرجح وأجيب بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة قال صاحب المواقف والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فتدقيقه هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (كفوي)

(قوله وهذا مذهب الجمهور منا) قال الشارح في شرح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مفارقة للعالم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن في الاحساس من انه علم بالحواس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علماً بالسموعات والبصر علماً بالمبصرات انتهى ولعل المحشي المحقق أشار الى هذا بتقييد الجمهور بقوله منا (ولي الدين)

(قوله والا) أي وان لم يكن تفسير حياة الواجب فتفسير حياة غيره فيما بينهم انما هو باعتدال المزاج الخ وذلك يدل على ان ما ذكر ليس تفسيراً لحياة غيره تعالى بل هو تفسير لحياة الواجب تعالى خاصة (قوله لانه يصدق الخ) دليل على قوله ولا يصح الجواب عنه (قوله فذكرها لتنبية الخ) قال (السكتي) حل كلام المصنف على هذين التنبهين بعيد عن المقام أما الثاني فظاهر وأما الاول فلان انفصل بينهما بالحياة دليل المباينة فالاقرب حل القوة على كمال القدرة فانهم قد فسروها بذلك ورده (البهني على الخياي) بن هذا انما (١٧٤) يرد على الشارح حيث فسر القوة بمعنى القدرة وعلى تقدير صحة تفسيره

الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة ذوي العلم ولا يصح الجواب عنه بأنه تفسير حياة الواجب والا فتفسير حياة غيره باعتدال المزاج الدوعي أو ما يتبعه من قوة الحس والحركة أو غيرها لانه يصدق على غير حياته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوي العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لما منع (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) فذكرها لتنبية على الترادف وإذن الشرع باطلاقة على القوى العزيز فالاولى جمعها مع القدرة ونحن نقول وبالقوى الاعتصام ان القوة بمعنى نفي الضعف في جميع ما يتعاقب بذاته من العلم والقدرة وغيرها نعم الكلام في انها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته أو أمر اعتباري ويؤيد جعله راجعاً الى القدرة حصر الصفات في الثمانية (قوله والسمع وهي صفة تتعلق بالسموعات) ليس مقتضراً في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تنمة وهي قوله فيذكر بها ادراكاً تاماً الخ فانه من تنمة بيان السمع والبصر لا مجرد البصر يشهد بقوله ووصول هواء فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالسموع لكن لا ينكشف المسموع به انكشافاً تاماً * وبني اثبات صفة السمع والبصر على ان للسمع والبصر حالة أتم حين الابصار والسماع منها حين العلم بالسموع والبصر من غير سماع وإبصار فعلم انها صفتان مفارقتان للعلم وهذا مذهب الجمهور منا والمعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكمبي وأبو الحسن البصري يجعلونها نفس العلم الا ان العلم تطبق بالحواس أحدهما ثم من الآخر ولا يخفى ان أسباب اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات آخر بازاء باقي الحواس ولا مندوحة عن اثباتها نحرراً عن التحكم الا أنه لمسلم يرد اطلاق الشم واللمس والنوق عليه تعالى كلف عن البحث عنها *

لا وجه لذكرها سوى التنبهين المذكورين وكلام المحشي مبني على ذلك كما أشار اليه بقوله فذكرها بالفاء التفرعية (قوله باطلاقة على القوى العزيز) قال (شجاع الدين) أي باطلاق المشتق ورده (قره كمال) بأنه يرد عليه حيث أن كون المأخذ صفة الله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى ألا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفات له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا وقال

(السالكوني) أي باطلاق القوة بمعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى فلا يرد ما ذكر انتهى فتدبر (وقوله) أقول الاوجه أن يقال ان المراد ان ذكرها بين الصفات التي اشتهر صحة اطلاق مشتقاتها عليه تعالى بأنه على ان مشتقتها أيضا مما يصح اطلاقه عليه تعالى وان كان أصل الصحة باذن من الشرع وهذا القدر كاف في التنبية (قوله نحرراً عن التحكم) هذا انما يتم لو كان اثبات السمع والبصر بالوجه العقلي المشترك بينهما وبين سائر الحواس وليس كذلك بل اثباتهما انما هو لورود الشرع بهما اذ لا تدخل للعقل في اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها كما في شرح المواقف (١) فحيث يجب أن يقتصر على ما ورد به ولا يجوز التجاوز عنه ولا تحكم ثم لا بد من القول بأنه تعالى يعلم سائر الحواس لثبوت شمول عامه تعالى

(١) قوله كما في شرح المواقف حيث قال وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل ثم قال والاولى أن يقال لما ورد النقل بهما آمناً بذلك وعرفنا انها لا يكونان بالاثنتين الموقوفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها انتهى. (منه)

(قوله لو لم يكن الصواب) أي لو لم يكن ما أشكل هو الصواب ولكنه صواب وليس له جواب وقد سبق منه الحكم على هذا الجواز بالحقة (قوله انه لا يجب الخ) أي ان الاشكال (قوله ويجوز الخ) وقد تقدم منه في قول المصنف وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له أن هذا الجواز هو الحق فارجع اليه (قوله قدم المحسوسات) هكذا في النسخ التي في أيدينا والصواب قدم المسموعات كما وقع في نسخ الشارح التي في أيدينا (قوله اشارة الى دليل اثباتها) أي اثبات حصة هي الارادة والمشية وهذا تعليل لقوله زائد ووجه الاشارة من هذه الزيادة ان نسبة القدرة الى (١٧٥) المقدورين اذا كانت مستوية فلا

بد من صفة ترجح أحدهما على الآخر وهي الارادة (قوله وهذا القدر الخ) أي ذكر استواء نسبة القدرة الى الكل غير تام في اثبات حصة هي الارادة بل لابد من ذكر استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين الى الكل حتى يحتاج الى صفة هي الارادة فثبت على ان استواء النسبة في التكوين غير مسلم عند من شبه لانه لو كانت النسبة مستوية عنده لاحتاج الى اثباته بل يعني عنه القدرة واذا لم تكن نسبته مستوية فمع وجوده بشكل اثبات الارادة فأنتم (ولي الدين)

(قوله وتعلق قدرته تعالى بجواز أن يكون أزلياً) لما مر منه ان أثر القدرة عند مثبتي التكوين محجة التأخير

وقوله لا غنى سبيل التخيل يعني ليس علمه تعالى بالمسموع والبصر على سبيل التخيل لان العلم بهما على سبيل التخيل لنيتهما عن الحس ولا يقبض المحسوس عنه تعالى * وفيه ان ذلك مادام المحسوس ظاهراً وأما بعد عدمه فنسبته اليه تعالى نسبتته قبل الوجود فينبغي أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس وأما في كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لا مدخل للتوهم في المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس * بقي ان المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى بأي صفة ولا يبعد أن يقال جمלוه مدركاً بصفة يدرك به ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد بصفة تتعلق بالمسموعات مع ما يتعلق بها وكذا قوله المبصرات فحينئذ يكون ذكر قوله لا غنى سبيل التوهم في موقعه * ومما أشكل على وأرجو من الله أن يفتح على الجواب لو لم يكن الصواب أنه لا يجب ادراك المبصر بالبصرة ويجوز ادراكه بالسمعة الا أنه يجري عادة تعالى بافاضته ادراكه عند استعمال البصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن ينكشف عليه تعالى بالسمع فلم لا يجوز أن تكون الصفة التي يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع ولا استدلال بمرور السمع والبصر لانه لا يجب الا قيام السمع والبصر بالمعنى المصدرى بذاته تعالى وأما أن ذلك القيام مستند الى صفتين أو الى واحدة فلا (قوله ولا يلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات) لا يخفى ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات أزلي وتعلق قدرته تعالى بجواز أن يكون أزلياً وأما تعلق السمع والبصر فليس الا بعد وجود المسموع والمبصر فأيوهم قوله من أن عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه ليس بذلك لانه مبني على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده * الا أن يقال أراد انه لا يلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك أن لعلمه تعالى بالموجود الحادث تعلقين تعلقاً قبل وجوده وهو أزلي وتعلقاً بعده وهو حادث (قوله وهما عبارتان) أي كل منهما عبارة عن صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع وكأنه أراد بذلك كراهي الاشارة الى انه لا بد لها من الحياة لكن لاجهة لتخصيصها بالارادة والمشية لان ماسوى الحياة كذلك ولا لتخصيص بالحياة اذ لا بد من العلم أيضاً * والاشارة الى انه لا بد من القدرة قد حصلت بقوله أحد المقدورين * وقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لا يتم بل لا بد من أن يضم اليه

وهي أزلية وان بعض نفاة التكوين جعلوا تعلق القدرة قديمة بمعنى انها تطلعت في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال (قوله الى انه لا بد لها) أي للصفة التي كل منهما عبارة عنها (قوله لتخصيصها) أي لتخصيص الاشارة المذكورة (قوله لان ماسوى الحياة) أي من الصفات كالعلم والقدرة وغيرهما (قوله كذلك) أي كالارادة والمشية في الاحتياج الى الحياة (قوله ولا لتخصيص) أي ولا لجهة لتخصيص الاشارة المذكورة بالحياة (قوله قد حصلت) أي فلا تخصيص بالنسبة الى القدرة (قوله وهذا القدر) يعني ذكر استواء نسبة القدرة الى الكل لا يتم في اثباتها لجواز ان يكون المخصص شيئاً من الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين فلا بد من ان يضم الى استواء نسبة القدرة استواء هذه الصفات كلها حتى يتم ويثبت الاحتياج الى الارادة والمشية

(قوله ووجه ما ذكره) أي ما ذكره الشارح بقوله وكون الى آخره (قوله والعود أحمد) في الصحاح وفي المثل العود أحمد وقال
جزينا بني شيان أمس بقرضهم * وجئنا بمثل البدأ والعود أحمد

(قوله وأورد عليه أنه الخ) المورد هو الخشي الخيالي (قوله وأورد عليه أن نسبة الخ) فيه طعن للمعشي الخيالي حيث ذكر
الاعتراض ولم يتعرض للجواب وأبقى الاعتراض (قوله ولا يلزم الى آخره) فيه تعريض للمعشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله واستواء نسبة العلم أيضاً) أي كاستواء نسبة القدرة (قوله واضح) نقل عنه هنا هذا أي كون استواء نسبة العلم واضحاً
غير واضح لأن العلم بوقوع البعض دون البعض حاصل وإنما المساوي هو العلم التصوري فاحفظه فإنه ثمرة العود والعود أحمد
انتهى يعني أن ما ذكرناه في هذا الهامش من الحكم بأن استواء نسبة العلم غير واضح ثمرة العود في المطالعة وما ذكرنا في
الاصل الحاشية ثمرة البدأ فيها والعود أحمد من البدأ وثمرته أجود نخذها واحفظها وقوله والعود أحمد من الأمثال يضرب فيها
كان آخر الأمر أجود من أوله (١٧٦) في الصحاح وفي المثل العود أحمد وقال

جزينا بني شيان أمس بقرضهم
وجئنا بمثل البدأ والعود أحمد *
(قوله فلو ضم اليه) أي
فلو ضم استواء نسبة العلم
الى استواء نسبة القدرة في
الدليل المشار اليه بأن يقال
مع استواء نسبة القدرة والعلم
الى الكل لاستغني عن
ذكر قوله وكون تعلق
العلم تابعا للوقوع وكان
الدليل أخصر وأجود
(قوله ووجه ما ذكره) أي
ما ذكره الشارح بقوله
وكون الخ (قوله لأنه) أي
لأن علمه تعالى بالوقوع
تابع تعينه بالإضافة أي تابع
تعينه للوقوع (قوله وتعينه)

استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين أيضاً حتى ثبت مع أن استواء نسبة التكوين
غير مسلم عنده ثبت بل يثبت بأن نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء
نسبة العلم أيضاً واضح فلو ضم اليه لاستغني عن قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع (١) ووجه
ما ذكره أن العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحاً للوقوع لأنه تابع تعينه
للولوع وتعينه للوقوع مرجح * وأورد عليه أنه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه * والكل في قوله
مع استواء نسبة الكل اليه عبارة عن كل المقدورات والاقوات * وأورد عليه أن نسبة الارادة
أيضاً الى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها الخصوصية من مرجح ويتسلسل * وأجيب بأن تعلق
الارادة لا يتوقف على مرجح بحكم بديهية العقل الحاكمة بأن الهارب من السبع لا يريد أحد الطرفين
المتساويين من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لا يريد أحد القدحين المستويين من كل وجه
لمرجح (قوله وفيها ذكر تنبيه على الرد على من زعم الخ) رد الحدوث بمجملها من الصفات الازلية
ورد المدمية بدمتها من صفات لاهو ولا غيره والصفات المدمية لا يوصف بها ورد كونها أمراً بأنها
ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها
سلباً أنه يلزم أن يكون الحجر قادراً لانصافه بتلك السلوب لأن الحجر في أفعاله مغلوب لأنه ليس
فاعلاً بالاختيار ولا أنه كيف تكون هذه السلوب مرجحة وهي بالنسبة الى الكل على السواء لأن
(١) هنا غير واضح لأن العلم بوقوع البعض دون البعض حاصل وإنما المساوي هو العلم التصوري
فاحفظه فإنه ثمرة العود والعود أحمد (منه)

مبتدأ خبره قوله بمرجح (قوله وأجيب بأن تعلق الى آخره) حاصله أن اللازم من استواء نسبة
الارادة الى الكل إنما هو ترجيح أحد المتساويين أي إيجاده من غير سبب وداع الى إيجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع
كما في مادتي الهارب والعطشان وإنما المحال ترجيح أحد المتساويين أي وقوعه من غير مرجح وموجد وهو غير لازم (قال
السيالكوتي) هذا الجواب لا يجدي نفعاً لأنه حينئذ يجوز أن يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة
واستواء نسبتها الى الطرفين والاقوات إنما يستلزم أن ترجح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح إذ المرجح الموجد هو الذات
وهو موجود والفرق بأن كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة فرق بلا فارق على أنا نقول قد صرح
السيد الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان بأن الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا يخلص عن
اليراد المذكور إلا بأن يقال أن تعلق الارادة بترجيح أحد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص وهكذا الى غير النهاية
والعلاقة لا يجزى فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال انتهى

(قوله فن قال الخ) مبتدأ خبره قوله لا يحصل لكلامه وهذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله لما كان بحث الكلام) أي بحث علم الكلام (قوله أخص بالقرآن) لكون القرآن منزلاً على نبينا ومبيناً لشرائعنا (قوله وظاهر بيانهم الخ) حيث قالوا هو صفة أزلية عـبر عنها بالنظم (١٧٧) وإنما قال ظاهراً بيانهم لاحتمال

أن يكون مرادهم من التعبير عنها بالنظم هو التعبير بالأثر عن مبدئه كما قيل دون التعبير بالموضوع عن الموضوع له (قوله المعبر عنها) تعبيراً بالموضوع عن الموضوع له (قوله وظاهر أن ذات الخ) يعني أن ظاهر ذلك البيان يقتضي أن يكون ذات فرعون وهامان مثلاً قائمة بذاته تعالى لكونها من تلك المعاني وظاهراته ليس كذلك وفيه نظر إذ المعاني القرآنية المعبر عنها بالنظم هي المعاني الأصلية والأعراض التي يريد المتكلم إثباتها أو نفيها كما قيل وأمثال ذات فرعون وهامان ليست منها (قوله ليست قائمة بالظاهر ليست صفة أزلية) قوله العلم بهذه المعاني الخ لا يحصر في هذين الأمرين بل يجوز أن يكون القائم بذاته صفة هي مبدأ تأليف هذه

هذا القائل أثبت المشيئة فتمكن من المرجحة وما ذكره أن إرادة الله تعالى فعله أنه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ذهب إليه التجار ولم يفصل بين إرادة فعله وفعل غيره وما ذكره أن إرادته فعل غيره أنه أمر مذهب التكمي وعنده إرادة فعله العلم بالمصاحبة كذا في المواقف فيما ذكره خلط مذهب بمذهب * ونحري ما ذكره في بيان كونها أمراً أنه لو تعلق إرادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقفاً من غير قدرته على الترك فيكون أمره أمراً بما لا يدخل تحت قدرته * وهذا الاستدلال مبني على أن هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن إرادته تعالى ولو كان مجوزاً لم يصح منه هذا الاستدلال * فن قال الملازمة في قوله ولو شاء لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا يحصل لكلامه (قوله وعدل عن لفظ الخلق لشبوع استعماله في المخلوق) وكذا العدول عن لفظ الرزق إلى التزويق مع داعي مناسبته للتخليق (قوله وهي صفة أزلية عـبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وصف القرآن بالمركب من الحروف تصريحاً بما أريد من القرآن من اللفظ لأنه مشترك والتعبير عن الصفة الأزلية ليس مخصوصاً بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والأحاديث القدسية إلا أنه لما كان بحث الكلام أخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم أن الصفة الأزلية هي المعاني القرآنية المعبر عنها بالألفاظ القرآنية وظاهر أن ذات فرعون وهامان وأمثالها ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعاني أو قدرة التعبير عنها وإظهارها فهو أما راجع إلى صفة العلم كما قيل أو إلى صفة القدرة كما يمكن أن يقال فالظاهر أن صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي أن يحال علمه إلى الله تعالى ويعترف بأن له كلاماً قائماً بذاته لا يعرف كيف قام بذاته (قوله وذلك أن كل من يأمر وينهي ويحجر) كانه ذكر الصلاة على سبيل التمثيل والا فالقرآن لا يحصر فيها إذ منه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى أقسم خمسة بل منه التمجيد والتثني والترجي والقول بأن التثني والترجي يستحيلان منه تعالى مع أنه يوجب نفي الاستفهام أيضاً مندفع بأن القرآن نزل على لسان العباد (قوله ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة) لدلالة على المعنى الذي يجده الخبر أو الأمر أو الناهي بالكتابة بل بمباراة أفادتها الكتابة (قوله وهو غير العلم) أي المعنى الذي يجده الخبر غير العلم والذي يجده الأمر غير الإرادة ولذا اكتفى في إثبات الأول بذكر الخبر وفي إثبات الثاني بذكر الأمر فلا يرد أن مقابلة الأخبار للعلم لا تنفي مقابلة الكلام مطلقاً للعلم وإن مقابلة الأمر للإرادة لا تنفي في مقابلة مطلق الكلام لها * ولم يذكر ما يدل على المقابلة في التثني وهو أن المعنى الموجود في التثني غير الكراهية لأنه قد ينهي عما لا يكرهه كمن ينهي عبده عن شيء ولا يريد انتهاء قصده إلى إظهار عصيانه اعتياداً على المعرفة

(م — ٢٣ حواشي المقائد ثاني) (عصام) المعاني فلا يلزم الرجوع إلى صفة العلم أو إلى صفة القدرة (قوله لدلالة على المعنى الذي الخ) هذا يتدفع بحمل الدلالة على الأعم من الدلالة بالأداة أو بواسطة حمل العبارة على الصريحة (قوله أي المعنى الذي يجده الخبر الخ) يزيد أن المدعي هنا إنما هو مقابلة الكلام الخبري للعلم ومقابلة الكلام الأمرى للإرادة وما ذكر من الدليلين كل منهما يفيد مدعاه (قوله اعتياداً على المعرفة) لتعليل لقوله ولم يذكر ما يدل الخ (كقوي)

(قوله لا يقال جرى الخ) قال سيد المحققين في حاشية شرح التمهية ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس هو عدم الفعل كما هو المتبادر الى الوهم لان عدمه مستمر من الازل الى الابد فلا يكون مقدوراً للعبد ولا حاصلًا بحصيله بل المطلوب به هو كنف النفس عن الفعل وحينئذ يشارك النهي الامر في ان المطلوب بهما هو الفعل الا ان المطلوب بالنهي فعل مخصوص هو الكنف عن فعل آخر وحينئذ يمكن ادراجه في الامر كما ذكره ويمكن اخراجه عنه بان يقيد الامر بانه طلب فعل غير كنف كما فعله بعضهم وذهب جماعة أخرى منهم الى ان المطلوب بالنهي هو عدم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله ان لا يفعله فيستمر عدمه وحينئذ لا يكون النهي متدرجاً تحت الامر انتهى وقال هذا المحشي (١٧٨) المدقق في حاشيته على شرح التمهية ان المذهب الاول مرجوح والمذهب

بالمقايضة * لا يقال جرى على ان النهي هو طلب الكنف فالنهي أيضاً كالامر في ان فيه ارادة فعل * لانا نقول على هذا يدخل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وينهي * وفيه ما فيه تأمل تعرف * وما يقال ان ما ذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدي للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشئ لان من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر القائم بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينبر أن يكون هناك أمر وراه حتى يسمى كلاماً نفسياً ولا يجعله التصور الخالي عن الاعتقاد واذا ثبت أمر آخر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة في الامر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذي ثبت في شأنه تعالى بالتواتر عن الانبياء فلا محصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة أن لا يبقى لني ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضرار الى التأويل مجال * نعم ما أورد على ما استدلل به على مغايرة الامر للارادة من انه لا أمر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوى ويجري مثله في الاخبار عما لا يعلم من انه هناك ليس الا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقته على انه بردانه لولا ان الامر يستدعي الارادة كيف يصدر في ضرب العبد من يأمره بما لا يريد له لئلا يمتثل فيعذر لانه لولا انه يفهم من مخالفة أمره انه خالف ما هو يريد له لا يعذر في ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته (قوله اني زورت في نفسي مقالة) أي قومت وحسنت كذا في القاموس وفي الاستدلال به وبتقول لصاحبك الخ نظر لجواز أن يكون عبارة عن الالفاظ المحيطة المرتبة في النفس (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة) فيه بحث * أما أولاً فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينقصد الاجماع مع مخالفهم * ويمكن دفعه بأن ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه تعالى متكلم فقوله أنه متكلم معقول للاجماع

الثاني راجح اذ الراجح ان المطلوب بالنهي طلب العدم لا اوضاع كلمة لا للنفي والعدم واما اشتباه ان النفي مستمر غير مقدور فلا يمكن أن يكون مطلوباً بالنهي فنُدفع بان المطلوب بالنهي العدم باعتبار الاستمرار وكما يكون الشيء باعتبار إحداثه مطلوباً يكون بقاءه مطلوباً نعم لا يكون وضع النهي على طبق وضع الامر لطلب فان وضع الامر لطلب الاحداث ووضع النهي لطلب الابقاء والامر فيه حين انتهى فاحفظ هذا فانه سيدفعك في جواب لا يقال (قوله وفيه ما فيه الخ) لعله اشارة الى أن الاشتراك بين الشئين في شيء لا يستلزم

(وتواتر)

الاتحاد من جميع الجهات حتى يلزم استدراك قوله وينهي بعد قوله يأمر والى هذا أشار السيد قدس سره بقوله الى ان المطلوب الخ كما تقدم منا آنفاً (قوله وما يقال الخ) قائله المحشي صلاح الدين وقد نقله أيضاً المحشي الحلي (قوله نعم ما أورد الخ) المورد هو المحشي الحلي (ولي الدين)

(قوله وفيه ما فيه) لعله اشارة الى ما يمكن ان يقال ان الشارح جرى في كل من الموضعين على مذهب فلا يلزم الاستدراك (قوله من غير تحقق حقيقته) التي هي الطلب اذ لا طلب في المثال المذكور وفيه نظر لجواز ان يتحقق هناك طلب من غير ارادة قال الشارح في شرح التمرح يجوز من العاقل طلب هلاكه اذا علم انه لا يقع ولا يجوز ارادته أصلاً (قوله لا يصدر في ضربه) فيه انه يكفي في العذر فهم العبد ارادة مولاه كما في المواضع (كفوي)

(قوله ولا معنى له) أي لكونه متكلماً وهذا من تمة الدليل على ثبوت صفة الكلام له تعالى على تقدير الدفع المذكور وإشارة إلى صفراء غايل الدليل أنه تعالى متكلماً بالاجماع وكل متكلم متصف بالكلام اذ لا معنى له سوى ذلك فتدبر (قوله على الايمان بوجوده الى آخره) لا يخفى ان ثبوت الشرع في نفسه لا يتوقف على الايمان بهذه المذكورات بل يتوقف على نفس وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه كما أشار اليه الشارح فيما سبق نعم الايمان والتصديق بثبوت الشرع يتوقف على الايمان بهذه المذكورات فتأمل (قوله بان الاجماع) أي حقيقته (قوله بل على المعجزة الخ) قال المحشى صلاح الدين قيل أظهر معجزة لنا على عليه السلام القرآن الذي هو كلام الله تعالى فجاء الدور وأجيب بأن القرآن يعلم أولاً ببلوغه كونه معجزة خارجة عن طوق البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ورد بان المعجزة هو القرآن الحادث وهو (١٧٩) يدل على القرآن القديم أي الكلام

النفسي بلا دعوى فليس فيه شبهة الدور أصلاً وأجاب (صلاح الدين) بان دلالة القرآن الحادث على القديم إنما تعلم بدلالة المعجزة التي هي نفس الحادث فجاء الدور والمخلص هو ان الشرع موقوف على كلامه تعالى بالامر والنهي وأما أن ذلك الكلام صفة له فلا يصح الاستدلال بالشرع على أنه صفة له تعالى (قوله الخصم لا ينكر الخ) حاصله ان البحث هنا إنما هو في كونه تعالى متكلماً وان الكلام صفة ثابتة له تعالى وأما أنه صفة موجودة فلا بحث لنا فيه هنا اذ لا ينكره الخصم (قوله متفرع على قوله الخ) لا يخفى عليك

وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به ما سيأتي في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودلينا ما مر أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء أنه متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام * على أن المراد بثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم * وأما ثانياً فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح في التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه * وقد سبق في الشرح أيضاً في شرح قول المصنف الحى القادر السميع المليم الخ ان الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لان مبناه قوله لا يجمع أمق على الصلاة وصدقه لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاماً أو غيره (قوله وتواتر النقل عن الانبياء) والتي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر * لا يقال لم يثبت إلا أنه متكلم أما أن الكلام صفة موجودة فلا * لانا نقول الخصم لا ينكر وجوده الكلام ولذا لا يرضى بقباه به تعالى لحدوثه مع أنه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الازلية به تعالى (قوله ثبت ان لله تعالى صفات ثمانية) بظاهره متفرع على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام فالتفريع بملاحظة أدلة باقي الصفات * ولك أن تجمله فرعاً لجميع ما سبق (قوله ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ) يستفاد منه ان الداعي الى تفصيل الكلام في مسألة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد اذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقاً ألا ترى أنه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وأيضاً المتبادر من اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم أو التكلم عليه تعالى فيه ان الاسم هو المتكلم * وتكرار الإشارة الى التكوين والارادة لتقرير أن الفاعل بالتكوين ثبت الارادة أيضاً لان الظاهر ان كلامهما يعني عن الآخر ولا يخفى لطف قوله وفصل الكلام (١) بعض التفصيل (قوله ضرورة امتناع اثبات المشتق (١) يمكن أن يقال أراد ببعض التفصيل وصف الكلام بأنه صفة له أزلية مع أنه سبق * ولا خفاء في أنه زيادة النزاع اهـ

ركاكة فقرعه على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام الخ ولو بملاحظة أدلة باقي الصفات وانما هو متفرع على ثبوت صفة الكلام مع ملاحظة ثبوت سائر الصفات (قوله اثبات الكلام النفسي) فيه ان اثباته قد مر بقوله وله صفات أزلية الخ وهذا تفصيله فكيف يقصد اثباته من تفصيله (قوله ولم يكن هناك نزاع) فيه نزاع يعرف مما سيذكره الشارح * على ان عدم النزاع فيه غير مفيد لجواز أن يكون بيانه لحقائمه وأيضاً عدم النزاع في كونه غير مخلوق لا ينافي النزاع في ثبوته رأساً والكلام في الثاني لافي الاول (قوله لتقرير ان الفاعل الخ) هذا التقرير قد حصل بجمع الارادة والتكوين فيما سبق فلا يصح التكرار لذلك الا ان يراد زيادة التقرير لكن لا بد من زيادة التقرير من نكتة وهي زيادة النزاع والخفاء فلما لا الى ما ذكره الشارح (قوله ولا يخفى لطف قوله الخ) وهو احتمال أن يراد بالكلام صفة الكلام كما هو المبحوث عنه وأن يراد به معناه النحوي أو اللغوي (كفوي)

(قوله أورد عليهم الخ) المورد المحتى الخيالي (قوله فالتقضي) هكذا في النسخ والصواب فالتقضي (قوله والكلام مطلقاً) أي سواء كان بالآلة أو بدونها أو النفسي واللفظي أو كلام الله تعالى وكلام الناس (ولي الدين)

(قوله وجوب قيام التكلم) قال (السالكوني) فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضاً بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح المختصر العضدي في مسألة لا يشترق اسم الفاعل اثني باعتبار معنى حاصل لغيره خلافاً للمعتزلة قالوا (١٨٠) أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق انتهى كيف وهم

لشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام * والمعتزلة يسمون وجوب قيام التكلم به وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يحيطون التكلم بمعنى إيجاد الكلام في محاله (١) أورد عليهم أنه يخالف اللغة ولا ضرورة تدعو اليها * ولهم ان يقولوا ان الكلام صوت مكيف بالاعتداد على الخارج والصوت كيفية تعرض للهواء حين توجه من قرع أو قلع غنيفة فليس التكلم الا احداث الكلام في الهواء فلا يكون الكلام قائماً بالتكلم ويكون قيامه باطواء قيامه بالتكلم وهم من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر (قوله ضرورة امتناع قيام الحوادث) الاولي لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع ليس ضرورياً الا ان يراد كونه من ضروريات الدين (قوله ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء بعض) فالتقضي حادث لانقضائه والمسبوق به كذلك لانه مسبوق به * والرد على الحنابلة ظاهر وأما المشهور عن الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى * وغاية التوجيه أن يقال القائلين بتقييد الكرامية ولعل الشارح اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة * واعلم ان ترتيب القيود في كلام المصنف على وجه يعني المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء صفة له تعالى يعني عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا كذلك والازلية تفني عن الوصف بأنه ليس من جنس الحروف والاصوات * فالاولي أن يقال التكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات أزلي هو صفته * وبالجملة في قوله صفته رد على المعتزلة وفي قوله أزلية رد على الكرامية وفي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة (قوله الذي هو ترك التكلم) فتمريف الكلام بترك السكوت يستلزم الدور (قوله هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة الخ) الآلة لا تحصر في عدم مطاوعة الآلة بل قد تكون بعدم الآلة إما بحسب الفطرة أو لما رضى وضعف الآلة لعدم البلوغ أيضاً فطري فلا نحن مقابلته بعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطلقاً صفة منافية للسكوت لا الكلام بالآلة وكلامه تعالى ليس صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتنزهه عن الآلة وذلك بين (قوله فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي) يعني ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي * فكلمة على بناية وليست صلة الصدق * وهذا منع للمدعي بمعنى طلب الدليل

غير قائلين بالصفات والقيام والتبوت مع أهم يقولون بأنه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا بوجوب قيام المأخذ به وأيضاً المختار عندهم أن كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القاري والحافظ التي يستحيل بقاؤها فإيجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظ والقاري لأن أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى (قوله ولهم أن يقولوا الخ) أقول ولما أن نقول ان كلامه تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات كما ذكره المصنف وبينه الشارح وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد (قوله أن يقال الخ) أي قوله القائلين (قوله يعني عن الوصف الخ) فيه نظر لما ذكره آتياً

(١) فانهم جعلوا التكلم الله تعالى لا باعتبار كلام هو له بل كلام لجسم هو يخلق فيه ويقولون لا معنى لكونه متكلماً الا انه يخلق الكلام في الجسم وقالوا قد أطلق الخالق على الله تعالى باعتبار وهو المخلوق شرح مختصر (منه)

من ان المشهور عن الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى وقوله لان وصفه لا يكون الا كذلك ان أريد (عليه) انه كذلك في نفس الامر فهو لا يستلزم الفناء عن الوصف بالازلية لجواز أن يكون رداعلى الكرامية وان أريد انه كذلك بالاتفاق فهو ممنوع (قوله والازلية تفني الخ) وفيه أيضاً مثل ما مر آتياً (قوله يستلزم الدور) يمكن أن يقال ان التكلم غير الكلام فلا يلزم الدور (قوله لا تحصر في عدم مطاوعة الخ) فلا يحسن القصر عليه ويمكن أن يقال عدم مطاوعة الآلة أهم من أن توجد الآلة ولا تطاوع ومن أن لا توجد الآلة (قوله والكلام مطلقاً الخ) يعني انه ان أريد بالكلام الكلام بالآلة فمع كونه

عليه وهو موجه قبل الاستدلال أو كلمة على صلة الصدق وقوله وهذا إشارة الى قوله صفة منافية
للسكوت والآفة ولو قال وهذه لكان أظهر وبالجملة المقصود ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من
الكلام النفسي وقوله اذ السكوت والحرس انما يتنافى التلفظ الاولى فيه انما يتنافى اللفظ فتأمل
(قوله والله تعالى متكلم بها أمرناه مخبر) ذكر الثلاثة ليس لانحصار الكلام في الامر والنهي والخبر
بل على سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبية على أن تكثر الاسماء له تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف
وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي الثلاثة المذكورة والاستفهام والتداهم وكون الاستفهام كلامه تعالى
على لسان العباد والافهوم نزه عن الاستعلام وحينئذ تزيد على الخمسة لوجود التعجب والتثني والترجي
أيضاً وأشار الشارح بقوله يعني انه صفة واحدة الخ الى دفع الاستفهام عن قوله والله متكلم بها بما سبق
من أن السابق لاثبات الصفات وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات
ويمكن توجيه آخر وهو انه إشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بالآلة وجارحة (قوله لما
أن ذلك ألبق بكالم التوحيد الخ) لان كمال التوحيد أن لا يكون لما سواه مدخل في تحقيق شيء فالقول
بوجود الصفة لا يلبق الاعلى قدر الضرورة * والاوولي أن يقول ولادليل لان رعاية الالبق بكالم
التوحيد انما توجب نفي تكثر لادليل عليه فلا يستقل بنفي الكثرة بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء
الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل لا يصار اليها الا للدليل ولا يخفى ان انتفاء الدليل على تكثر
كل منها في نفسها لا يوجب وحدة كل منها في نفسها فالواجب أن يقال ولادليل على تكثر شيء منها ولا
يذهب عليك أن تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع
واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (قوله فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل
وجوده بدونها) اعلم أن ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسها منكثرة باعتبار التعلقات
ذكره ابن سعيد من الاشاعة حيث قال الكلام في الازل ليس متصفاً بشيء من الاقسام الخمسة انما
يصير أحدها فيما لا يزال * وأورد عليه انها أنواعه فلا يوجد بدونها * وأجيب بنفي ذلك في الانواع
الاعتبارية كافي الكلام فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق وبهذا ظهر أن ما قيل إن ما سبق
بعبئه تحقيق الجواب فلا وجه ليراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق أن التعذر
طارىء بطريان التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو
الكلام عنها في الازل * وههنا أبحاث * الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم
وغير ذلك * والثاني ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمتنع وجوده بدونها اذ لا يلزم من
وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام * والثالث ان توجه السؤال لا يختص بتقدير كون التعلق
غير ازلي بل ينحج مع كون التعلقات ازلية بان يقال كيف تكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهى
ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون الخاص * والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام
اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام والاجل الاقسام أنواع الصفة شخصية
مما لا يقدم عليه أحد بل لا يحمل الماخوذات بالاعتبارات اقساماً فاشخص فلا يجري في سائر الصفات *
وعن الثاني بأن الاقسام المذكورة على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون
اعتبار من الاعتبارات التي يتقسم باعتبارها فكيف يعتبر في الازل خالياً عنها * وعن الثالث انه أورد

خارجاً عن المبحث لا يحسن
قوله صفة منافية للسكوت
اذ الكلام مطلقاً صفة
منافية للسكوت وان
أريد به الكلام مطلقاً
أو كلامه تعالى خاصة فلا
يصح قوله والآفة التي هي
عدم مطاوعة الآلة لان
كلامه تعالى ليس صفة
منافية لعدم مطاوعة
الآلة لتزعمه تعالى عن
الآلة فتأمل (قوله بما سبق)
متعلق بالاستفهام وقوله من
ان السابق بيان لا يدفع
المشار اليه (قوله ويمكن
توجيه آخر) أي ويمكن
توجيه قول المصنف والله
تعالى متكلم بها على وجه
يندفع الاستفهام عنه بما
سبق بتوجيه آخر غير
ما أشار اليه الشارح بقوله
يعني انها صفة واحدة
(قوله والاوولي أن يقول)
بدل قوله ولانه لا دليل
ولادليل على أن يكون
من تمام قوله لما أن ذلك
ألبق ويكون المجموع دليلاً
واحداً (قوله ابن سعيد)
شهير بابن كلاب بضم الكاف
وتشديد اللام وهو أحد أئمة
أهل السنة قبل الاشعري
هكذا قال ابن شريف

(قوله لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب الخ) يمكن أن يقال في الجواب ذكر العقاب إنما هو على سبيل التمثيل والمراد ونهي من المحذورات كالعقاب والعقاب والحرمات من الثواب (قوله علي ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر) وهي الجملة الفعلية والاسمية والظرفية والشرطية وقوله دون الاقسام الاربعة وهي الامر والنهي والاستفهام والنداء (قوله ولو استلزم ليس كون الخبر طلباً أولى من كون الطلب خبراً) هكذا في النسخ التي رأيناها ولعله سهو من قلم الناسخ والصواب واو واجب الاتحاد ليس كون الطلب خبراً أولى من كون الخبر طلباً كما ينادي عليه تعليقه (قوله وربما يقال) أي في دفع قولنا كون الطلب خبراً ليس أولى من كون الخبر طلباً لكن الظاهر أن يقال كل كلام طلبى يحصل بتصرف في الكلام الخبري (قوله يرجع جعل الطلب راجعاً الى الخبر) فيه ان الكلام في ان الامر متلا يرجع الى الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك وما ذكر من حصول اضرب مثلاً (١٨٢) من تضرب إنما يرجع رجوعه الى الاخبار عن أصل الفعل فين المقامين

منافرة وأيضاً كون حصول الطلبى بتصرف في الخبرى من اعتبارات أهل العربية فلا يليق التثبت به في العلوم الحقيقية بل للخصم أن يقول كون حصول الطلبى بتصرف في الخبرى ليس أولى من كون حصول الخبرى بتصرف في الطلبى وقيل استلزام الامر والنهي الخبر ليس كاستلزام الخبر لإياها وذلك لان الامر والنهي اكونهما انشائين لا يتصور له أمر واقع في الواقع حتى يصلح للانصاف بالازلية بخلاف

السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سبيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق أزلياً يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه (قوله وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر) فيكون واحداً في الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا ثبت وحدته بكونه خبراً ما لم ينف التعدد عن الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا يخلص الا بالتسك بالتعلق وقوله لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل أمر التدب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في النهي التزبيهي لاخبار عن العقاب على الفعل ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيهما أيضاً إخبار باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما وفي كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر أنه لطلب الاقبال ولا يخفى ان ما ذكر لو تم لجعل الامور الخمسة خبراً في الازل وفيما لا يزال ولا ينحصر بكونه خبراً في الازل واختلاف هذه المعاني ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة على ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة يستحيل على الاختلاف ومن الين ان استلزام البعض البعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلباً أولى من كون الطلب خبراً اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام الخبرى فقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفات علمت في محلها وهكذا وهذا يرجع جعل الطلب راجعاً الى الخبر (قوله فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه) هذا شبهة المعزلة على قدم الكلام ومن فوائد ما ذكره المصنف دفعها فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار أيضاً سفه عند عدم مخاطب *

(والجواب)

الخبر فاستلزامها إياه أولى من عكسه انتهى وفيه أيضاً ما فيه فتأمل (قوله ومن فوائد ما ذكره المصنف) من قوله والله تعالى متكلم بها أمرناه مخبر ولعل وجه استفادة دفع تلك الشبهة مما ذكره المصنف هو ان ذلك القول يشير الى ان صفة الكلام مبدأ هذه الاقسام لانفسها فلا يلزم الامر والنهي بلا مأمور ومنهي فلا اشكال وهذا معنى قول الشارح في الجواب ان لم يحصل كلامه في الازل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال (قوله فلا يليق قصره الخ) كما فعله الشارح حيث قال يعني انها صفة واحدة الخ فانه اشارة منه الى أن قول المصنف اشارة الى دفع توهم تعدد الكلام كما مر فيما سبق (قوله والاخبار أيضاً سفه) تعريض بانه لا يليق قصر السؤال على كون الامر والنهي بلا مأمور ومنهي سفه بل يحجب بكون الاخبار بلا مخاطب سفه أيضاً لكنه لوعطف عليه قوله والنداء والاستخبار أيضاً بلا مخاطب سفه كما فعله في شرح المقاصد لكان أولى وأفيد (كفى)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الجبالي وقد سبقه في هذا الرد المولى الكستلي حيث قال ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقد سها لان كلام الله تعالى أعم من القرآن لكنه قد يطلق ويراد به القرآن ذهباً بالاضافة الى العهد ولا حاجة اليه في هذا المقام (ولى الدين)

(قوله والجواب التحقيقي الخ) فيه تعريض على الشارح بأنه ترك التحقيقي وأتى بغيره فتدبر واعلم ان الشارح ذكر في شرح المتناصد أجوبة أربعة عن الشبهة المذكورة على تقدير جعل كلامه تعالى أمراً ونهياً في الازل * أحدها ما ذكره في هذا الشرح * والثاني ما ذكره المحشي * والثالث ان السفه هو أن يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة وما يتعلق بها والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب لثبوته حكمة وغرض * والرابع ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال (قوله أن السفه إنما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي) وذلك لان وجود المخاطب إنما يلزم في الكلام اللفظي وأما النفسي فيكفيه وجوده العقلي كما في شرح المتناصد وفي شرح المواقف ويرد عليه ان ما يجده أحداً في باطنه هو المزمع على الطلب وتخييله وهو ليس بسفه وأما نفس (١٨٣) الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل

قبل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال يعني ان السفه يلزم في الكلام النفسي الطلبي أيضاً فان حقيقته هو الطلب وظاهر ان الطلب بدون من يطلب منه شيء سفه بل مستحيل * وفيه ان المحال بدون وجود من يطلب منه هو الطلب اللفظي وأما الطلب النفسي فلا كما لا يخفى على من رجع الى وجدانه الصحيح لانه إنما يكون محالاً اذا

والجواب التحقيقي عن هذه الشبهة ان السفه إنما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض ما لا يقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضي كذباً محضاً انه لازمان قبل زمان التكلم حينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال أيضاً كذباً محضاً اذ لازمان بعد زمان التكلم أيضاً اذ لا انقضاء للتكلم فقصر النظر على الماضي لقصور معرفة القاضي * وكما يمكن الجواب بأن الامر في الازل لا يجاب بحصيل الأمور به في وقت وجود الأمور به الخ يمكن الجواب بان الإيجاب حين تعلق الامر فليكن الامر قديماً والتعلق حادثاً عند وجود الأمور به وأهليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى يعلم الأمور في الازل ولا يحتاج في أمره الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود * لا يقال أمر الرجل قبل وجود الابن لعدم وثوقه بدرك الابن فليس في أمره قبل الوجود سفه والله تعالى يدرك الأمور فلا وجه لامره قبل الوجود * لانا نقول لا يمكن أمره تعالى الا في الازل لامتناع قيام الحادث بذاته الاقدس والمراد بالانصاف بالازمنة الانصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر (قوله ولم صرح بازلية الكلام حاول التنبيه الخ) يعني بعد اثبات أزلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيه على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح في الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا ان جمع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد من

كان الطلب طلباً لا بيان فعل وقت الطلب وأما اذا كان طلباً لا بيان وقت وجوده فلا يكون محالاً وبكفي لتعلق الطلب وجود المطلوب منه في علم الطالب هذا توضيح ما ذكره الشارح مع زيادة هكذا قال (الدباغي) (قوله اذ لا انقضاء) فيه ان تحقق الزمان لا يتوقف على انقضاء التكلم بل يتحقق على تقدير استقراره أيضاً ولذا يصح أن يقال لشيء مستمر انه متحقق في الماضي والمستقبل والحق ان كذب الاخبار إنما يكون لعدم كون حكمه مطابقاً للواقع ثم ان عدم كون الحكم مطابقاً للواقع قد يكون لعدم الزمان وقد يكون لعدم وقوع النسبة في الاخبار الازلي بطريق المضي تحقّق الوجه الاول بخلاف الاخبار الازلي بطريق الاستقبال اذ كذبه لا يكون لعدم وقوع النسبة (قوله فقصر النظر على الماضي الخ) أي كما فعله السائل (قوله في وقت وجود الأمور به) أي بذلك الأمور به والاوّل ترك الجار والمجرور وكذا الكلام في نظيره الآتي (قوله والله تعالى يعلم) يشعر بان احتياج الرجل الى تقدير الابن إنما هو لعدم علمه بالأمور قبل الوجود وهذا يقتضي ان الرجل اذا علم الأمور بما اذا أخبر به الصادق لا يحتاج الى التقدير فأتم (قوله بدرك الابن) من الدرك لامن الادراك (قوله فليس في أمره) الظاهر في أمره قبل الوجود وجه (كفوي)

(قوله اقتباس) أى من الحديث الذي ذكره الشارح وذكر الحشى وضعه عن خلاصة الطيبي كما سيأتي (قوله قيل وجهه) قائمه الحشى الحيايى (قوله قلت وأيضاً الخ) قال المولى السكتيلى انما سبق ذلك لما شاع من اطلاق القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقهاء لم يتفق مثل ذلك فى كلام الله تعالى انتهى وتبعه عبد الحكيم اللاهوري (قوله يحتمل القسم) يعنى ان الظاهر ان الباء صلة ويحتمل القسم وفيه رد على من قال ان الباء فى بالله ليست للقسم بل للصلة (قوله وفي خلاصة الطيبي الخ) قال السخاوي فى المقاصد الحسنة هذا الحديث من جميع طرقه باطل انتهى وأما ما رواه الديلمى عن الربيع بن سليمان قال ناظر الشافعى رحمه الله حفصاً الفرد أحد غلمان بشر المريسى وقال فى بعض كلامه القرآن مخلوق فقال الشافعى كفرت بالله العظيم حدثنا عبد الرزاق عن معمر (١٨٤) عن الزهري عن أنس رفضه القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فاقولوا فانه

كافر فقال السخاوي المناظرة دون الحديث صحيحة وتكفير الشافعى لحفص ثابت وأورده البيهقي فى مناقب الشافعى ومعرفة السنن وغيرها من تأليفه (ولى الدين) قوله وعقب القرآن بكلام الله الخ انه جمعها لان نفي الحدوث عن القرآن ينبغى ان يكون بالتميز عنه بالكلام لا بالقرآن ولا ينبغى ان ما ذكره تكلف اذ يكفى فى التنبيه على الاطلاق على القرآن ان يقول ويطلق القرآن على الكلام النفسى ولا وجه لأبناى عدم الحدوث بهذا الفرض ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام الازلية أثبت ان القرآن غير مخلوق الا أنه عقبه بكلام الله لما ذكره المشايخ أو قصدوا الى جري الكلام على وفق الحديث أو قول به على طريق نفي الحدوث عن القرآن أو اشار الى دفع ما يكاد يتمسك به الحنابلة لقدم الكلام من اجماع الاشاعرة على ان القرآن غير مخلوق * ووجه الدفع انه القرآن بمعنى الكلام النفسى ولا ينبغى ان قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجه تبادر الكلام اللفظى من القرآن يشوعه فيه على عكس كلام الله قلت وأيضاً القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله فهو كافر بالله العظيم) قوله بالله العظيم يحتمل القسم وفى خلاصة الطيبي نقلا عن الصفاتى ان هذا الحديث موضوع والمراد بالفرقتين الاشاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة والناسب بكلام الاشاعرة مسئلة عدم خلق القرآن والدليل لم يسبق مرتباً مجموعاً بل سبق فى موضع انه ثبت بالاجماع وتواتر باليقين انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام وفى موضع آخر انه يتمتع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتف بقوله مامر (قوله من التأليف) يعنى من الحروف فانه مطلق التركيب الجامع للتوالى فى النطق كنهما اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسقة المعاني وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعى التوقف على الاجزاء فيكون محتاجاً حادثاً والازال والتزويل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكان حادث وكونه عربياً يوجب كونه من موضوعات

كافر فقال السخاوي المناظرة دون الحديث صحيحة وتكفير الشافعى لحفص ثابت وأورده البيهقي فى مناقب الشافعى ومعرفة السنن وغيرها من تأليفه (ولى الدين) قوله ينبغى أن يكون بالتميز عنه بالكلام ينبغى أن يكون هذا وجهاً للتنبيه عنه بالكلام لاجمع القرآن والكلام والكلام فى الثانى لافى الاول (١) (قوله فانه مطلق التركيب الخ) فيه انه ان أخذ قضية كلية لانكون صادقة لان التأليف اعم من الجامع للتوالى فى النطق

وان أخذ جزئية لانهم التفریب كما لا ينبغى فالاولى أن يقال فانه مطلق التركيب وقد ذكر ههنا (العرب) مقابلة التنظيم المختص بالتركيب من الجمل والكلمات (قوله والازال والتزويل الخ) لانه لم يبين الفرق بينهما لشهرة ان الاول دفعى والثانى تدريجى (قوله والمكان حادث) فيه ان حدوث المكان لا يستدعى حدوث المتقل منه اليه فالاولى أن يقال فيستدعى التمكن والتمكن أمانة الحدوث فتأمل (كفو ي)

(١) قال الحيايى وأيضاً فيه تنبيه على الترادف أى التساوى على ما سبق من اهم يريدون بالترادف التساوي والافهما ليسا مترادفين ثم ان المساواة مبنية على أن يكون كلام الله خاصاً بحسب متعارف شرعنا فى القرآن والافكلام الله اعم كان القرآن بحسب اللغة اعم من كل مقرر ولكن اصطلاح الشرع اختص بما نزل على نينا عليه السلام ثم ان وجه التنبيه غير ظاهر إذ قد يكون الخبر اعم من المبتدأ مطلقاً أو من وجه الآن يقال ان الاصل المساواة بينهما سبحانه زاده (منه)

(قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل الاشارة الى أن عدم كون بعض ماذكر صفات موجودة محدثة لا يقدح في استدلال المعتزلة ببعض الآخر الذي هو من صفات المخلوق وسماه الحروف (قوله لان أبا حنيفة الخ) تبع هذا المبنى المدقق في هذا النقل المحقق التفاضلي والمحقق الشريف حيث قال في حواشي الكشف ان التسمية ليست من القرآن أصلاً وهو قول ابن مسعود ومذهب مالك والمشهور من مذهب أبي حنيفة وأتباعه وذهب المتأخرون من علماء الحنفية الى ان الصحيح من المذهب انها آية واحدة من القرآن ليست جزءاً لشيء من السور بل أنزلت لفصل بينها تبركها وكذا في الكشف والتلويح وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير أن أبا حنيفة لم ينص عليه وإنما قال بسم الله الرحمن الرحيم يسر بها وذكر صاحب

(قوله ولا ينبغي ان بعض ماذكر الخ) ولا ينبغي ان السكك كذلك فلا وجه للتخصيص ببعض اللهم الا أن يقال المراد أن ماذكر إنما يكون من سمات الحدود لو كانت صفات موجودة محدثة (١٨٥) وكون بعضه كذلك ممنوع (قوله

لا يوجب كون المتكلم كذلك) أي لا يوجب كونه من قام به الكلام * وأجيب عن هذا بأن كل فعل لازم كالنحرك يحصل منه كيفية كالحركة مثلاً يلزم قيام تلك الكيفية بالفاعل أي المتحرك والمتكلم لازم أو في حكمه وبأن المفهوم لغة أو عرفاً من خصوص المتكلم قيام الكلام به وان لم يلزم ذلك في سائر المشتقات لكن الانصاف عرفي فان التكلم اذا وجد الحروف القائمة بالهواء السكك في فم متكلم تعد تلك الحروف قائمة بالتكلم وبالجملة بينه

العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحاً يوجب أن يكون كثيراً الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعاً حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزاً حادث لانه يحدث بالقياس الى المتعدي ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ما سبق من أنه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقضى وجزء مسبق بالتفصي ولا ينبغي ان بعض ماذكر إنما يكون من سمات الحدود لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن احاطات واعتبارات فتأمل (قوله ايجاد الحروف والاصوات في محالها) من النبي وجبريل وقوله وان لم يقرأ بمعنى وان لم يقرأ الله ولا وجه لفرض القراءة الذي تضمنه كلمة الوصل * والاظهر ان الضمير راجع الى المحال والوح المحفوظ يعني ان الله تعالى متكلم بمعنى خالق الكلام في محل وان لم تصر تلك المحال متكملة به حتى تنقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك يكون سبباً للتكلم * وكون المتحرك من قامت به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك للقطع بأن المتكلم يستعمل فيحصل الصوت المتكيف في الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام في محله ومنشأ هذا الاطلاق توهم قيام الكلام بالتكلم ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشائع في هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمتحرك الى غير ذلك لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله * وتقييد الاعراض بالمخلوقة على أصل المعتزلة من كون العباد خالقين لافعالهم والا فكل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة * والاولى أن يقول يصح وصف البارئ تعالى بالمتنق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الابيض بهذا المعنى انصافه تعالى بالابيض بل بايجاد (قوله ومن أقوى شبه المعتزلة الخ) كانه أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى الى وجهه تخصصها بالدفع وذلك الوجه إنما يتم بترك كلمة من * فالاولى وأقوى شبه المعتزلة وفي قوله انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نزل البنا نظر لان أبا حنيفة وأتباعه

(م ٢٤ — حواشي المقاييد ثاني) (عصام) وبين تلك الحروف علاقة مصححة للاضافة اليه ليست تلك العلاقة بين الصوت وشخص أو جده في شخص آخر فانه يقال له مصوت لا متكلم كذا ذكر حفيد الشارح فتأمل (قوله ولا يلزم من اطلاق المتكلم الخ) اشارة الى منع الملازمة في قوله والا لصح انصاف البارئ تعالى وقد تسلم الملازمة وينع بطلان اللازم بان يقال الانصاف بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وإنما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الانصاف والقيام والتبعية في التحيز وما يوهم الفساد موقوف اطلاقة على إذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع فتدبر (قوله الشائع في هذا المعنى) اشارة الى الفرق بينه وبين ماعدا من نظائره ولو عطف عليه قوله الوارد اطلاقة عليه تعالى في الشرع لكان أولى (قوله لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله) أي في الشيوع في معنى الايجاد (قوله على أصل المعتزلة) ويحتمل ان يكون للاحتراز عن صفاته تعالى بناء على صحة اطلاق العرض عليها وان لم يطلق كما مر فيها سبق (كفوى)

المحيط في شرح شمس الائمة انه اختلف المشايخ في التسمية اكثرهم على انها آية من الفاتحة وقال الكرخي لاعرف هذه المسئلة
بمعناها لمقدمي أصحابنا الا أن أمرهم باخفائها يدل على انها ليست منها وفي الزاهدي انها آية على الصحيح وذكر أبو بكر أن الاصح
انها آية في حرمة المس لافي جواز الصلاة وفي جامع الرموز لم يوجد مافي حواشي الكشف والتلويح انها ليست من القرآن
في المشهور من مذهب أبي حنيفة (قوله لكن النظر لا يضر فتأمل) يعني ان خروج التسمية عن القرآن بطريق الاستثناء
لا يضر الاتفاق على كون القرآن اسما لما قلنا الخ حتى يصح تمسك المعتزلة به * ويمكن ان يقال هذا النظر لا يضر لانه بناء
على المشهور وليس بصحيح في مذهب أبي حنيفة واتباعه لانه خلاف ما اختاره المتأخرون من الحنفية وعولوا عليه في الفتوى
لكن يرد على هذا مذهب مالك (١٨٦) (قوله فافهم) لعل وجه الامر بالفهم الاشارة الى معرفة كيفية اشارة

الوصف الى التجوز وذلك لان كلام الله تعالى الذي هو قائم بذاته تعالى اذا لم يكن حال في المصاحف فكونه مكتوبا في المصاحف مجاز (قوله لا انكار الوجود الذهني) وفيه ان الشارح قد صرح في شرح المقاصد بان كثيراً من المتكلمين يقولون به وقال في المتن نفى الذهني رأي البعض ولا شك ان الشارح من القائلين به على ما يدل عليه كلامه في مقاصده وشرحه وعلى هذا فلا حاجة الى ما ارتكبه من التكلف اللهم الا أن يقال ان هذا التحقيق من قبل المصنف وهو بمنزلة فلا يحتاج اليه (قوله كاخويه) أي الوجود في العبارة

مننا على ان القرآن اسم لما قلنا بين دفتي المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم في أوائل السور لكن النظر لا يضر فتأمل * ويمكن ان تقرر الشبهة بوجه آخر وهو انكم متفقون على ان القرآن منقول البنا بين دفتي المصاحف تواتراً وهذا يستلزم أموراً تمتنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بدبهة أو اسكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسى حتى يصح الحكم عليه بأنه غير مخلوق * والاشارة الى الجواب بقوله وهو الخ إما بمنع الاستلزام إن جعل كونه مكتوباً في المصاحف حقيقة وإما بمنع بطلان التالى إن جعل مجازاً * فان قلت مدار الجواب على ان كونه مكتوباً في المصاحف مجاز ولا اشارة اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو بالقاء الشبهة أشبه * قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم * ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا إما جملة معطوفة على قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وإما جملة حالية من المستكن في غير مخلوق * وقوله محفوظ في قلوبنا أي بالفاظ مخيلة الاولى أي بصور ذهنية ليسلأم التحقيق الذي سبذكره من الوجودات الاربعة اذ ليس وجود الشئ في الذهن باللفظ الخيل * ونفى الحلول نفي الحلول بالحقيقة فلان الفرق بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة في النفي والاثبات فان الكل منفي حقيقة مثبت نجاحاً فنلويهمه اليان من الفرق لاوتوق عليه (قوله وتحقيقه ان لاشئ وجوداً في الاعيان) يريد بالشيء الموجود في الخارج لانكار الوجود الذهني فلذا صح اثبات وجودات أربعة للشيء على الوجه السكلى ولا ينافيه قوله ووجوداً في الاذهان لانه وجود مجازي كاخويه عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكميم وشرذمة من المتكلمين * اعلم ان قوله للشيء وجوداً في الاعيان ليس كقوله وجوداً في الاذهان فان وجوده في الاعيان معناه انه واحد من الاعيان سمي الموجود الخارجى عيناً لانه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس أعيانها * والوجود في الاذهان معناه حضوره في ذهن من الاذهان * ومعنى الوجود في العبارة ان العبارة مميزة عن الاغيار ببيانها كما ان الوجود يميزه عن الاغيار * وكذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط اياها بالبيان

والوجود في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشئ وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد (قوله) في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لاذات زيد ولا صورته * نعم اذا أضيف الى اللفظ الموضوع بازائه أو نقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجوداً حقيقياً من قبيل الوجود في الاعيان كذا حققه الشارح في شرح المقاصد (قوله ووجود حقيقي كالوجود الخ) قال الشارح في شرح المقاصد الوجود في الاذهان وجود غير متاصل بمنزلة الظل للجسم فيكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لو تحققت في الخارج اسكانت ذلك الشئ كما ان ظل الشجر لو نجم اسكان ذلك الشجر (ولى الدين)

(قوله بالقاء الشبهة) متعلق بأشبه المؤخر وأشبه خبر المبتدأ (كفى)

(قوله حيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم الخ) هذا زاد على جواب شبه المعتزلة متفرع عليه
 يعني اذا عرفت ان وصف الكلام النفسي بهذه الامور مجازي فكلمنا يوصف القرآن حقيقة بما
 هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم
 الحدوث يراد بها الالفاظ المتطوقة * وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو
 ان المتفق بيننا ان القرآن بمعنى اللفظ اسم لما قلنا بينا في دفع المصاحف تواتراً * وبهذا اندفع ما أورد
 انه اشتبه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بأن الوصف بهذه
 الامور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بأن الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره
 الشارح * ولا يبعد أن يقال المراد تحقيق الجواب لتحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب آخر *
 ووصفه بأنه التحقيق دون ما ذكره المصنف على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي
 بهذه الامور مجازاً كان الموصوف بها عند التحقيق بالكلام اللفظي لان ما ل الوصف المجازي
 حقيقة فلا يبعد أن يذكر في تحقيق جواب المصنف ان ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على
 ان ما ل وصف شيء بشئ مجازاً وصف شيء آخر به حقيقة وينقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين
 المذكورين عن الشبهة واحداً فأمل (قوله ولما كان دليل لاحكام الشرعية الخ) كأنه جواب لما
 يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فثبتت الاحكام الشرعية بالاصول الذين هم
 عمدة أهل الاسلام * وتوجيهه ان عدم مجتنبه عنه لانه ليس الدليل ومجتنبه عن الدليل لالاهم لا يشبهونه
 وينكرونه * ولا يخفى ان التعريف بما ذكر فرع الجمل اسمها للنظم فالاولى تقديم الجمل على التعريف
 وأن تعريفهم لاحد معنى القرآن لاجلهم القرآن اسمها لانه الظاهر انه لا اصطلاح منهم إذ لا احتياج
 للاصطلاح فيه اية الوضع الشرعي (قوله أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى) أول عبارة
 الاصوليين لثلاث يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى
 كان المنقول البنا حقيقة في اللفظ مجازاً في المعنى لكن لا يساعد هذا التأويل ما في كتبهم ان القرآن
 اسم للنظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة الا انه لم يجعل النظم
 ركناً لازماً في حق جواز الصلاة ولهذا جوز القراءة بالفارسية هذا * فانه يدل على ان كلا من النظم
 والمعنى ركن أئزم وفي قوله لا مجرد المعنى مسأحة والمراد لا لمجموع يدخل فيه مجرد المعنى ولك أن
 تجعله عطفاً على قوله للنظم والمعنى جميعاً فلا مسأحة * وقوله وأما الكلام القديم الخ عدل لجمل القراءة
 والحفظ والمسامس من سمات الحدوث كأنه قال أما هذه الثلاثة فن سمات الحدوث وأما السماع فمختلف فيه
 فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ لانه فصل بالاجنبي * الا أن يحمل قوله ولما
 كان على مثال آخر يوصف الكلام فيه بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي لاعلى ما قدمناه
 (قوله فعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه) يشعر هذا بأن الشيخ الاشعري لا يحتاج
 الى تأويل قوله تعالى * وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك وليس الامر باجاء
 المشرك الى أن يسمع نفس كلام الله * نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل موسى كلام الله تعالى الى
 التأويل (قوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكلم) أي كايه الله فان
 كلمك الذي يكلمك على منفي الصحاح * وعلى مذهب الاشعري اطلاق الكلم على ظاهره وانما

(قوله وبهذا اندفع ما أورد الخ) أي بقوله وبهذا
 التحقيق الخ والمورد هو
 الخشي الخيالي (قوله ولا
 يبعد الخ) وبهذا اندفع
 أيضاً ما أورد الخ الخشي
 الخيالي انه اشتبه الخ (قوله
 على انه الخ) هذا علاوة
 على قوله وبهذا اندفع الخ
 كما يدل عليه قوله فلا يبعد
 الخ مقارناً بالفاه التفرعية
 (قوله فأمل) لدلوجه
 الامر بالتأمل الاشارة
 الى انه اذا كان ما ل
 الجوابين واحداً يتدفع
 ما أورد الخ الخشي الخيالي
 من ان هذا جواب آخر
 لا تحقيق جواب المصنف
 لكن هذا اليراد على
 ظاهر الكلام وقد قالوا
 ان دفع اليراد على الظاهر
 مشكل (ولي الدين)

(قوله كان المنقول البنا)
 أي لفظ المنقول البنا
 (كنوى)

الحاجة الى هذا الوجه أو الى ما قبل من أنه خص باسم الكلام لما انه سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذي سخر كل جهة ونزله عنها على مذهب الاستاذ ومن وافقه من الشيخ أبي منصور ومن تابعه (قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف الخ) يعنى ما يدل عليه ما ذكر في توجيهه حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاذ من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجاز لو كان حقاً لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي فيقال الاسد مجاز في الرجل الشجاع لانه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد وما ذكره في معرض الجواب تلميح للشبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك أيضاً يتجه انه ينبغي أن يصح أن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفي أحد معني اللفظ المشترك عن الآخر اذا تبيننا * الا أن يقال يصح نفي المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بل بالنفي بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير أن ينصب قرينة على ان المراد بالمعنى معنى وبالمعنى عنه معنى آخر (قوله وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز الخ) أورد عليه أن هذا يقتضى أن يكون منقولاً في اللفظ مهجوراً في المعنى لاشتراك * وأجيب بأنه لا يمكن في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لا بد من كون المعنى الاول مهجوراً وفيه انه لا بد في الاشتراك من عدم ترتب الوضعين والوضع للعلاقة تقتضيه فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ للعلاقة كما تشر به العبارة بل أن الاعتداد باللفظي ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسي (قوله وذذهب بعض المحققين الخ) في شرح المواقف اعلم ان المصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار اليه في الخطبة ومحصولها ان لفظ المعنى بطاق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما عبارات قائما تسمى كلاماً مجازاً لدلالته على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبه أيضاً لكنها ليست كلامه حقيقة * وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كهدم كفر من أنكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكهدم المعارضة والتعدي بكلام الله الحقيقي وكهدم كون المقرؤ والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقرؤ بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة * وما يقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدود يجب حملها على حدوده دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الادلة * وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفاً لما عليه متأخروا أصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقة تم كلامه * وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشمرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام * ولا شبهة في انه أقرب الى الاحكام

(قوله أو الى ما قبل)
قائله المحشى الحنبلي (قوله
أورد عليه الخ) المورد
والجيب المحشى صلاح الدين
وتبعه المحشى الحنبلي
(وفي الدين)

(قوله هذا) أي هذا كلام السيد في شرح المواقف (قوله منها ما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي وهذا بحثان أحدهما من قوله ان كلام الله الخ وثانيهما من قوله وانه اذا لم يكن الخ وهو عطف على (١٨٩) قوله ان كلام الله * واعلم

أن المحشي عصام الدين جمع
بمجي الخيالي من موضعين
وجعلهما في موضع واحد
ونقل معنى كلامه لا عبارته
(قوله وأما انه الخ)
الاول اشارة الى رد قول
الحكام انه ما صدر من
الله تعالى الا الواحد أعني
العقل الاول بناء على أنه
لا يصدر من الواحد الا
الواحد والثاني اشارة الى
رد قول المعتزلة حيث قالوا
اننا خالفون لافاننا كما تقرر
في محله (ولي الدين)

(قوله بأن اختيار هذا
التحقيق الخ) لا ينبغي
ان هذا اعتراف بالفساد
وبالعجز عن التخلص فتدبر
(قوله والتفسير باخراج
المصدوم الخ) يريد الرد
على (صلاح الدين)
حيث قال في قول الشارح
ويفسر باخراج الخ بحث
لان المفسر به ليس صفة
أزلية كما سيحققه فلا معنى
لا يراده هنا اللهم الا ان
يحمل على تفسير الصفة
بأثرها الحادث كما فسرهما
المصنف به فقال وهو

الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذا * وفيه ابجاث * منها ما قيل ان كلام الله تعالى ان كان اسماً لذلك
الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أيضاً أن لا يكون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله (١) وان كان
اسماً للتوابع القائم يلزم أن يكون كلام الله في الشخص القائم به مجازاً ويصح أن يوصف بالحدوث لحدوثه
في ضمن أكثر الافراد (٢) وأنه اذا لم يكن اللفظ مترتب الاجزاء في نفسه كيف يفرق بين ملح وملح في
نفسه * ومنها ما يمكن أن يقال انه على هذا التحقيق أيضاً يلزم أن لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى
لان مدار البلاغة على أمور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بأن
اختيار هذا التحقيق لانه أقرب الى الاحكام الظاهرية لانه لا يتجه عليه شيء ولا شبهة في كونه أقرب
مع هذه الامور المتوجهة * ولا ينبغي انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب الحنابلة
واخراج قولهم عن حضيض الوهن الى ذروة المثانة (قوله ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه)
لا يحصل لتكوين اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط وليس قيام صور الحروف
بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاماً مؤلفاً من قشور مرتبة قياماً للكلام بنفس الحافظ
(قوله والاختراع ونحو ذلك) من الابداع والصنع بل التزويق والتصوير والاحياء فان جميع
هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص * والاختراع والابداع غير الاحداث عند
الحكيم فانهما بلامدة فهما غير مسبوقين بالعدم والابداع مزيد خصوصاً فانه يشترط فيه انتفاء المادة
أيضاً فهو يخص الجردات * ولما لم يمتزج المتكلم بممكن غير مادي وغير زماني صاراً عنده مساوياً
للأحداث * والتفسير باخراج المصدوم من عدم الى الوجود مبني على ارادة مبدأ الاخراج لا المفهوم
الاضافي الاعتباري (قوله لا يطابق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكنوله) ليس قوله مكنوله
خبراً بـمـدخـب لـمـدـم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت في اللغة في غير الضمائر وفي
بعض النسخ فكون وهو استدلال من أحد المترادفين على الآخر * وفساده غير خفي على ذوي * واتفاق
العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم دلالة الدليل على استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق
كل شيء وأما انه خالق لواحد أول غير أفعال المباد فلا يطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متفرد
فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز في معرض العقل وعليك بالفرق بين اطباق
العقل والنقل وبين اطباق العقل والنقل فلا يوفقك الالباس في مضيق التردد في اطباق العقل والنقل
لمظنة ان الاختلاف في أنه خالق جميع العالم ينافي ذلك الاطباق وقوله لا يطابق العقل والنقل على
أنه خالق للعالم ظاهر في الاطباق على محجة هذه الدعوى والدعوى انه من قام به الخلق لانه يطلق

(١) (قوله بل مثله) أي مشابها له فليس المراد بالمثانة هنا المعنى الاصطلاحي فلا يرد ما قيل بتحقيق
المثانة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث (مثلاً زاده)
(٢) قوله في ضمن أكثر الافراد اعتبار أكثرية الحدوث في الافراد دون الكلية باعتبار ملاحظة
قيام فرد منها بذاته تعالى مع امكان اعتبار الكلية لجرد ملاحظة عدم كونها كلام الله تعالى
بأمل (عبد الرحمن)

تكوينه للعالم والكل جزء من أجزائه ووجه الرد ظاهر (قوله على محجة هذه الدعوى) أي دعوى انه خالق للعالم (قوله
والدعوى) أي الدعوى في هذا المقام التي أقيم عليها الدليل (كقوى)

(قوله فن قال الخ) قائله الخشي الخيالي (قوله واما ما أورد عليه الخ) المورد الخشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله نعم لو تمسك الى آخره) هذا يشعر بان ما ذكره الشارح ليس بتمام * وأنت خير بان تقدير كلام الشارح هكذا وصف ذاته في كلامه الاذلي بانه الخالق وذلك يقتضي ثبوت صفة الخلق في الازل والا لزم في وصفه هذا إما الكذب واما المدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة وكلاهما باطل فبما ذكره الشارح عين ما ذكره بزيارة الاشارة الى الاستدلال على بعض المقدمات فكيف يصح الحكم بان أحدهما تام والآخر غير تام (قوله ان المجاز لا يتوقف على تعذرهما) فيه ان الاستدلال لا يتوقف على توقف المجاز على تعذر الحقيقة بل (١٩٠) يكفي فيه ان الحقيقة أصل كما هو الشائع المتقرر بين أرباب الاستدلال

عليه خالق العالم فلا وجه لقوله وامتناع الخ على انه لا معنى لشهادة العقل على صحة الاطلاق بل هو أمر متقول من اللغة (قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لاسيما) من أنه لو قام الحادث بلقديم لزم قدم الحادث أو حدوث القديم ولزوم قيام الحوادث بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكوين أزلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بأنه أبطل قيامها بغيره تعالى بالتليل وهنا بالبديهة (قوله فلو لم يكن في الازل خالفا لزم الكذب أو المدول الخ) لزوم الكذب يتدفع بما سبق ان الاخبار في الازل لا تنصف بشيء من الازمنة اذ لاماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى واردة الخالق فيها يستقبل انما تكون مجازاً على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازاً في المستقبل لكتبه مرجوح كما يعلم في محله * نعم لو تمسك بأنه وصف ذاته في كلامه الاذلي بأنه خالق لم يلا خلاف * ويجه على قوله من غير تعذر الحقيقة ان المجاز لا يتوقف على تعذرهما بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه مقصوداً أظهر وعدم تأدية المجاز الى اثبات قديم يرجعه على الحقيقة المؤدية اليه اذ الاصل وحده القديم فالمدول الى التعدد بقدر الضرورة * وبما يجب أن يتبين عليه ان أزلية الخلق انما تدفع الكذب بأن تكون صفة موجودة ويكون تعطقاً حادثاً فلا يلزم من قيامها بذاته وجود الخلق في الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم الخلق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوماً اضافياً فانه لا يتحقق بدون تحقق الخلق فيظهر لك ان بناء هذا الدليل أيضاً على كون التكوين صفة موجودة اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة بين الخالق والخلق وانما يمكن بالظر الى الصفة الموجودة القديمة لانها التي تتحقق بدون الخلق دون الاضافة فانها لا تصور بدونها * فن قال الحكم ببناء الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والخلق فيماعد الثاني أو تغليب فهو مغلوب الوهم * وفي استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة فيقال الغيب المكنر للايكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد * على انه لو تحقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسماً من خلق السواد لامن السواد * واما ما أورد عليه من ان لزوم

على ان تعذر الحقيقة من دواخل حقيقة المجاز فانه اللفظ المستعمل في غير ماوضع له بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فكيف لا يتوقف عليه المجاز (قوله بل يكفي رجحانه) أي رجحان المجاز فيه انه سيجي في آخر الكتاب ان النصوص تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشير ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك وذلك يقتضي ان مجرد الرجحان لا يكفي في المدول الى المجاز بل لابد من تعذر الحقيقة بدليل قطعي (قوله يرجعه على الحقيقة الى آخره) قد عرفت ان مجرد الرجحان لا يكفي في

المدول الى المجاز كيف ولو كفي عدم تأدية المجاز الى اثبات قديم في المدول الى المجاز لكتفي في صفة الكلام أيضاً (الجواز) فيقال معنى كونه تعالى متكلماً كونه خالقاً للأصوات والحروف في علمها كما قالت المعتزلة فلم يثبت كون الكلام صفة حقيقية له تعالى (قوله اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة) فتعذر الحقيقة يعني انه لو لم يكن مبناه على ان يكون التكوين صفة موجودة لما تم اذ لو لم يكن التكوين صفة موجودة لم تكن الحقيقة متعذرة في وصف ذاته في كلامه الاذلي بانه خالق فلا يصح القول بانه يلزم المدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة اذ لا يلزم ذلك على تقدير الاضافة (قوله لان من علاقات التجوز الى آخره) يعني ان جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق انما هو بطريق التجوز بعلاقة كون الشيء بالقوة وتلك العلاقة مفقودة

فى سائر المقدورات فلا يلزم من جواز الاطلاق جواز الاطلاق (قوله يمكن دفعه بانه الخ) حاصله اختيار الشق الاول والجواب عن المتع بآيات المنوع بالتحريم (قوله على هذا أيضاً لا يكون الى آخره) هكذا فى النسخة التى رأيناها فاعنى انه على تقدير ان تكون كل جسم واعراضه (١٩١) قائم بالجسم كما يلزم ان يكون كل جسم

خالقاً ومكوناً لنفسه يلزم ان لا يكون التكوين من صفاته تعالى (قوله قلت اذا كان الخلق الى آخره) حاصله منع الملازمة فى قوله فلو لم يثبت له الخلق الى آخره مستنداً بتعذر الحقيقة على تقدير كون الخلق اضافة (قوله فهو ضد الحياة لقوله تعالى الى آخره) قال الشارح فى شرح المقاصد وقد استدلل على كون الموت وجوداً بقوله تعالى خلق الموت والحياة فان المدم لا يوصف بكونه مخلوقاً وبحاجب ان المراد بالخلق فى الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى جميعاً ولو سلم فالمراد بخلقها احداث أسبابه على حذف المضاف وهو كثير فى الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف فى دفع الاحتجاج انتهى أقول

الجواز الشرعى متمتع لتوقفه على عدم الابهام والاذن وعدم الجواز العقلى مسلم يمكن دفعه بأنه أريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض فى الجملة أعنى على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عند الكل (قوله من أن تكون كل جسم قائم به) دون تكوين العرض فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض بل تكون العرض أيضاً قائم بالجسم فالواضح أن يقال تكوين كل جسم واعراضه قائم به ولا يخفى انه على هذا أيضاً لا يكون من صفاته تعالى تكوين ولا تزيد الصفات على السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالقاً ومكوناً لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعصوم فلا يحتاج الحادث فى وجوده الى التكوين (قوله والحاصل فى الازل هو مبدأ التخليق الخ) * فان قلت فساد الكلام فى تسميته فى الازل خالفاً فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازاً من غير تعذر الحقيقة * قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كانت الحقيقة متعذرة ويجب العدول الى المجاز * وبهذا علم ان مبنى الدليل الثانى أيضاً على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذرت الحقيقة فبطل ما قيل كانه أراد بقوله ومبنى هذه الأدلة ماعدا الدليل الثانى أوجب الامر على التغليب هذا * وكما ان مبنى الأدلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى أيضاً عليه ومبنى كون الامانة تكويناً ومبدؤه ارادة وقدرة على ان الموت صفة وجودية ضد الحياة على ما فى المواقف من انه قيل الموت كيفية وجودية بخلافها الله فى الحي فهو ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق التقدير دون الابدان وأما لو كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق بعدم ارادة الحياة * قيل والذي يحظر بالبطل ان التكوين هو المعنى الذى نجد فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه (١) يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعده وهذا المعنى بم الموجب أيضاً بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى * وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى التكوين وهم جروا ونحن نقول كما انه ثبت فى الواجب صفة سمع وبصر ينبغي أن يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب و ارادته من اعمال آلات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منزّه عن الآلة لكنه بناسب أن يكون له صفة بناط بها الاثر تقوم مقام الجوارح فى غيره كما ان له صفة سمع تقوم مقام السامع فى غيره هذا * وقوله ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة يفيد ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرها وليس كذلك اذ لا بد من العلم أيضاً (قوله

(١) (قوله وبه يرتبط بالمفعول) الظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه ويريد بالمعنى الذى يخص بالفاعل مبدأ تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدأ فى الواجب بالنسبة الى الحدائق نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته المتنازعة بذاتها عن سائر الذوات هذا على رأينا (منه)

حاصل الجوابين هو المتع مستنداً بجواز المجاز وقد عرفت انه يدفع بالاصل فتدبر (قوله وان لم يوجد) أي وان لم يوجد المفعول بعد مبنى ان يتحقق ذلك الارتباط لا يقتضى وجود المفعول لجواز أن يكون الارتباط أزلياً والمفعول حادثاً كذا قال (الكستلى) (قوله صفة أخرى) انتهى كلام القائل (قوله لاحتاج التكوين) قال (السبالكونى) أجاب عنه القائل بانه يجوز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين فتأمل (كفوى)

(قوله فلا يظهر ما قيل
الح) قائله الحشى الحبالى
(قوله قيل الح) قائله
الحشى الحبالى
(ولي الدين)

(قوله ليس الا تكوينه
لكل جزء من أجزائه)
فيه ان الكل الجموعي
ليس عين الافراي ووجوده
ليس عين وجوده وعليه
بنى الدليل المشهور في
اثبات الواجب كما مر فيما
سبق فكيف يكون تكوينه
عين تكوينه (قوله اشارة
الى انه لا تكثر في التكوين)
لا يخفى انه على هذه
التوجهات الثلاثة يستدرك
قوله لوقت وجوده وعلى
الثالث يستدرك قوله للعالم
أيضاً فتدبر (قوله بان
تكوينه حال حدونه الح)
قال الشريف في شرح
المواقف ومنهم من أجاب
بان التأثير في زمان الخروج
من المدم الى الوجود
وليس ذلك زمان الوجود
ولا زمان المدم بل زمان
الواسطة بينهما او من التافين
للواسطة من جواز تقدم
التأثير على حصول الازر
فقال التأثير حال المدم
في آن وحصول الازر في
آن آخر بعبه وليس في

ولما استدلل القائلون بمحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب (يعني ان التكوين يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين فلا يتجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى في وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لادم التكوين اما قدم المكونات أو حدوث المكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو أى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لافي الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من أجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بأمر متعددة في أوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات * ولعدم وضوح عبارته فيما قصدته قال أشار الى الجواب اشارة الى الخفاء * ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من أجزائه فالاولى لكل جزء بدون العطف على الابدال واللام في قوله لوقت وجوده زائدة أو بمعنى في * والظاهر ان قوله وهو تكوينه للعالم اشارة الى انه لا تكثر في التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لاصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهم جرا والى انه متعلق بكل جزء من أجزاء العالم لا كما تقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستناد باقي الممكنات الى العقول والظاهر من الكل انه دفع لما يورد من أن تكوين الشيء ان كان في حال المدم لزم اجتماع الوجود والمدم وان كان في حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتى دفع بأن تكوينه حال حدونه فثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والمدم وهو ظاهر البطلان والحق ما أشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن الذين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم وأجزائه وتقييده بالاضافة بدل على توقيت التعلق وحدونه لا على توقيت الوجود الذي تعلق به التكوين مع تقدم التعلق فلا يظهر ما قيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم كالتكوين والمكون حادث بأن تعلق في الازل التكوين بوجود الحادث في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين * وكون هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على ان ملخصه ليس الامنع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند انه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المرادات والمقدورات واما جعل العلم سندا لذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء في الازل الا أن يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان العلم تعلقاً آخر به بعده سوى التعلق الازلي به (قوله وما يقال الح) قيل أي في جواب استدلال القائلين بمحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديماً لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله والتعلق اما ان يستلزم الح وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب الزامياً لخرج الترديد عن القبح هذا * والحق انه منع لاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديماً أو حادثاً * والجواب المشار اليه بقوله وفيه لظن تصوير معنى القديم والحادث على وجه يتدفع به المنع وتوضح الملازمة * وفيه لظن آخر وهو ان المنع لا يضر لانه يمكن في حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث والظاهر ان المراد انما يقال في بيان

(قوله لان عدم تصور التكوين الخ) فيه بحث اما الاول فلان معنى عدم (١٩٣) تصور التكوين بدون المكون

استلزامه اياه متأخراً
وجود المكون عن التكوين
كما صرح به فيما سبق ولا
يخفى انه بهذا المعنى لا يوجب
كون المكون قديماً لعدم
التكوين وأما ثانياً فلان
اللازم لعدم تصور التكوين
بدون المكون قدم التكوين
أو قدم المكون أو حدوث
التكوين على طبق ما ذكره
عند شرح قولهم لو كان
قديماً لزم قدم المكونات
للاستغناء في وجود
المكونات عن إثبات التكوين
فلا يستقيم قوله بوجب
كون المكون قديماً لعدم
التكوين قدبر (قوله أي
حاصل الجواب) يعني به
الجواب الذي أشار اليه
المصنف (قوله والاولى ان
يقول) أي بدل قوله وهذا
لا يوجب كونه خالفاً والعالم
مخلوقاً (قوله ليظهر تفرع
قوله الخ) اذ لا يظهر تفرعه
على ما ذكره فان عدم
إيجاب كونه خالفاً لا يتنافى
كونه خالفاً (قوله قد قام به)
أي بهذا الحجر (قوله يتنافى
كون أحد الوجوه الخ)
اذ يلزم حينئذ كون الشيء
تنسباً على نفسه (قوله وأيضاً

بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وحينئذ لا نظر الا
ما ذكره الشارح (قوله نعم اذا أثبتنا صدور العالم الخ) يشعر به يتم منع استلزام قدم التكوين قدم
المكون لو بين صدور العالم عن الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون
المكون يوجب كون المكون قديماً لعدم التكوين سواء كان الصانع مختاراً أو موجبا (قوله ومن
هنا يقال) أي من إثبات اختيار الصانع كذلك وقيل أي من ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية
وبالقديم خلافة وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين
الى كل جزء من العالم وقدم شيء من أجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت
البداية للوجود وإنما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار * لا يقال الردي يحصل بتخصيص تكوين كل
جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك أولاً * لانا نقول فليكن وقت وجود البعض الازل (قوله
والحاصل) أي حاصل الجواب عن الاستدلال * وأراد بالصفة الاضافية ما لا يتفك عن الاضافة والا
فكون الضرب نفس الاضافة ممنوع * وأراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لا يستلزم الاضافة وذلك
لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذاً مع الاضافة فلا يتفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام
بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافة *
وما وقع في عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج المعدوم من العدم (قوله وهو غير المكون عندنا)
المكون اسم مفعول كما يوضح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود التكوين
وعدم زيادته في الوجود على الذات وقول ليس في الخارج تكوين بل هو أمر عقلي ينبغي أن يقال
وهو غير المكون اسم فاعل لان من ينسبه ينسبه زائداً على المكون قائماً به لازائداً على المكون
اسم مفعول * والظاهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعني غير التكوين القائم
بالفعل والمقصود به الرد على أبي الهذيل حيث جعله قائماً بالمكون اسم مفعول وحينئذ ينسبه عليه بأن الفعل
غير المفعولية كالضرب مع المضروبة وبانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون الخ والمراد بقوله عندنا
جمهور الفاتنين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به * ولزوم أن لا يكون تعالى خالقاً مكوناً
واحد الا انه جعلهما وجهين باعتبار جهتي الزوم * والاولى أن يقول وهذا يوجب عدم كونه خالفاً
والعالم مخلوقاً ليظهر تفرع قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم * وكون التكوين عين المكون إنما
يستلزم أن يكون خالق السواد أسود لان التكوين الذي هو عين السواد قد قام به ويستلزم أيضاً
كون خالق السواد سواداً وإنما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان السواد الذي هو عين
تكوينه وخلقه قد قام به * وكون الوجوه تنسبها على بداهة تقاير الفعل والمفعول يتأني كون أحد
الوجوه تقاير الفعل والمفعول بالضرورة وأيضاً لم يحمل المطلوب بداهة التقايرة بل نفس التقايرة
فينبغي أن يقال وهذا كله تنسبه على تقاير التكوين والمكون لكون الحكم ضرورياً وتأويل ما ذكره
ان كلمة على ليست صلة لتنبيه والتقدير وهذا كله تنسبه على تقاير التكوين والمكون بناء على ان
الحكم بتقاير الفعل والمفعول ضروري * وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل متقائراً للمفعول

(م - ٢٥ حواشي المغاير ثاني) (عصام) لم يجعل الخ) حيث لم يقل كونه غير المكون بدعي بل قال وهو غير المكون
عندنا (قوله على ان الحكم بتقاير الخ) فيه انه برد عليه حينئذ منع كون الحكم بتقاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضرورياً قائل

لا يستلزم بداهة كون التكوين متغيراً للمكون لأن بداهة القانون لا تستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته فيجب أن يحمل قوله أن الحكم بتغير الفعل والمفعول ضروري على أن الحكم بتغير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروري وقوله في أمثال هذه المباحث الظاهر في هذا المبحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر في قوله بل يطلب لكلامه بل يطلب لكلامهم وكأنه راجع إلى من له أدنى تمييز ولا يقتصر الواجب على أن يطلب لكلام العلماء الراسخين محلاً يصلح محلاً للنزاع بل يجب أن يطلب لكلام كل عاقل يحمل يصلح لأن ينسب إليه وكون التحقيق أن الإيجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الإرادة مع أن الحادث مع تعلق الإرادة واجب كما أنه مع تعلق القدرة كذلك مبني على أنه إنما وجب حين تعلق الإرادة لأنه تعلق القدرة التامة على وقفها ولهذا لا يجب إرادتها لأنه ليس مع إرادتها تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يليق تكرار القدماء إذا كان عنه بد والمراد بالتغايرة المتفك بعضها عن بعض (قوله كرر ذلك الخ) كرر الشارح وجه التكرار تأكيدياً وتحقيقاً فنهى وقوله تخصيص المكونات بوجه دون وجه كان الأولى منه تخصيص المقدورات لأن تعلق التكوين بعد تخصيص الإرادة وفي إثبات صفة الإرادة له تعالى مخالفة للفلاسفة في كونه تعالى موجباً وفي كونه ذاتاً محتاجاً لاسفة له وأيضاً القول بنظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختاراً فأعترف الحكميم به بوجوب بطلان حكمه بالإيجاب إذ لو كان الله تعالى موجباً لم يكن وجود العالم على الوجه الأصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه فلا يجزئ أن الوقوع على الوجه الأصلح أوجه الكامل المطلق للنسبة السكالية كما قاله الحكميم فلا يدل على الاختيار إلا أن يقال المراد بالوجوه الممكنة بالنظر إلى ذات العالم ولا يتنافى ذلك الامكان إيجاب المبدل وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بدیهي (قوله ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر) أي المراد الانكشاف التام لا امتداده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية به أو بانطباعه في حاسة البصر والمراد الانكشاف التام بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بأن يخلق الله تعالى صفة للمبصر قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الأشياء بالبصر وقد يقال للمتمثلة أن يقولوا لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية بالمعنى المتباد والمراد (١) بآيات الشيء كما هو بحاسة البصر إثباته في نظر العقل والقوى الإدراكية (قوله جائزة في العقل بمعنى أن العقل إذا خلى ونفسه الخ) قد سلك المصنف في إثبات الرؤية طريقاً قوياً موجزاً وذلك أن العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل مالم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الأمان عن العقل وإذا جازت ودلت عليها النصوص فقد ثبتت إذ لا يجوز تأويل النص مالم يقم دليل على عدم صحة ظاهره فآيات صحة الرؤية بأدلة ذكرها مستغني عنه ولا حاجة إلا إلى إبطال دليل الامتناع إلا أن تجعل أدلة الصحة معارضات مع أدلة الامتناع فن قال الجواز بمعنى فسر الشارح به هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع إذ الخصم قائل به لم يأت بشيء وقوله مالم يقم برهان على ذلك لا حاجة إليه لأن قيام البرهان لا يجمع تخليق العقل وقوله مع

(قوله بل يجب أن يطلب الخ) وفي الكشف قد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لا تظن لكلمة خرجت من في أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً ذكره في شرح أول سورة النساء (قوله فن قال الجواز الخ) قائله المحشي الخيالي (ولى الدين)

(١) قوله والمراد بآيات الشيء كما هو أي كالذي هو به أي إثبات الشيء إثباتاً مثل الحال الذي الشيء متصف به أي إثباتاً مطابقاً للواقع ابن أبي شريف

ان الاصل عدمه علاوة أي العقل يجوز ويتقوى تجوز العقل بأن الاصل عدم البرهان وفيه ان
الاصل في الحوادث عدم البرهان على الامر الثابت أزلاً وأبداً أزلي ليس الاصل عدمه وقد
نبه بجمل جواز الرؤية ضرورياً على ان استدلال أهل الحق تنبيه فلا تجدي فيه المناقشة وقدم
الدليل العقلي على النقلي مع ان التعويل على النقلي لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ
أبا منصور لم يمسك الا بالعقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل النقلي لان الدليل النقلي انما يبقى على
دلالاته اذا لم تمتنع الدعوى عقلاً فتصحيح الرؤية عقلاً مقدم على التعويل على شهادة النقل على
انك عرفت انه تنبيه فلا وصلة له بضعفه واشتماله على التكلف فلا حاجة الى انه قدم العقلي سلوكاً
لطريق الترقى من الاضعف الى الاقوى (قوله ضرورة انما تفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض
وعرض وعرض) فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لا يستلزم كونه جبرئياً وأن القطع بشيء
وجداني لا يحتاج فيه الى دليل فكان الظاهر انما يرى الاعيان والاعراض ضرورة انما تفرق الخ
لانا تفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع مع ان العمى والقطع ليسا مرثيين (قوله ولا بد للحكم
المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح أن يكون موجوداً
في المعدوم الذي تمتنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن أن تكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم
والموجود ولا شيئاً من الامور العامة ولذا قال في المواظف وهذه العلة المشتركة اما الوجود أو
الحدوث ثم بعد سقوط الامكان أيضاً التردد ممنوع لجواز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو
الامكان ولو قيل ذلك داخل في التردد يجبه انه ليس الوجود المشروط مشتركين الصانع وغيره
ويمكن أن يمنع أيضاً مستنداً بان العلة كون المرثي في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد
أن يجعل هذا المنع داخل فيما سيذكره الشارح كالنسخ بسند جواز عليه التحيز المطلق أو وجوب
الوجود بالغير ويريد بنفي مداخلية عدم في العلية انه لا مدخل له في علية الامر المتحقق والا
فعدم العلة علة لعدم المعلول وأورد عليه ان عدم لا يكون فاعلاً للوجود ولا مانع من علية بوجه
آخر (قوله وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك)
دفع لما أورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات
والطعوم والروائح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع
بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها وضع كونها مكابرة بل هو استبعاد ناشئ عما هو معتاد في الرؤية
وحقائق الاشياء لا تؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي هو
أصل السماعات (وقوله وحين اعترض بأن الصحة عدمية الخ) لانه سلب ضرورة الوجود وعدم
ويجبه عليه المنع بسند انه سلب امتناع الوجود والمعدم وسلب الامتناع هو الوجودي وقوله ولو
سلم فالواحد النوعي الخ معناه انه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاء علة مشتركة لجواز كون
صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تحليل الواحد بالنوع بالعلل المتعددة ولك أن
تقول يجوز أن لا يكون واحداً بالنوع بل مختلف الحقيقة وحينئذ يكون صحة التحليل بالمتعدد أظهر
فن توهم صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك أن تقول الاولى جمع
منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسلمه ومنع استدعاء العلة الوجودية لان المنوع وقعت على ترتيب

(قوله فلا تجدي فيه
المناقشة) هذا رد على
الحشي الخيالي (قوله ولا
يبعد ان يجعل الخ) فيه
تعريض للمحشي الخيالي
بان ما ذكره من المنوع
بقوله يرد عليه ان التحيز
المطلق ووجوب الوجود
بالغير والمقابلة داخل في
قول الشارح وفيه نظر
لاشئ آخر كما هو الظاهر
(قوله سيذكره الشارح)
أي بقوله وفيه نظر الخ
(ولي الدين)

(قوله أورد عليه الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله ويدفعه أنه الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري فيه بحث اذ قوله بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على أن الجواب بتحرير الطريق السابق بحيث تندفع الاعتراضات (قوله وأورد أيضاً الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله واستصعب السيد السند الخ) وذلك حيث قال في شرح المواقف ولقد بالغ المصنف في ترويع الملك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يفتن على الفطن المصنف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات (١٩٦) الهويات أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً

وان المدرك من الشبح
البعيد هو خصوصيته
الموجودة إلا أن ادراكها
اجمالي لا يتمكن به من
تفصيلها فإن مراتب الاجمال
متفاوتة قوة وضماً كالأ
يخفى على ذي بصيرة فليس
يجب أن يكون كل اجمال
وسيلة الى تفصيل أجزاء
المدرك وما يتعلق به من
الاحوال الأخرى الى قولك
كل شيء فهو كذا وفي هذا
لترويع تكلفات أخر
بطلك عليها أدنى تأمل
فاذن الأولى ما قد قيل
من أن التحويل في هذه
المسئلة على الدليل العقلي
متعذر فلذا ذهب الى
ما اختاره الشيخ أبو
منصور الماتريدي من التمسك
بالظواهر التقليدية انتهى
(قوله أما منع الخ) هذا
خلاصة ما ذكره الشارح
في شرح المقاصد حيث

مقدمات الدليل وهي أنه لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهي اما
الحدوث أو الامكان أو الوجود والاولان باطلان فتمين الثالث قانع الاول لوجوب العلة للصحة
والثاني لوجوب اشتراكها والثالث منع بطلان علة الحدوث والامكان والرابع لمنع تعين الوجود
للعلة بعد بطلان علة الحدوث والامكان الا أنه نجا من اشتراك الوجود أول ما ينطلق أما
يتعلق بالمنفصلة الثالثة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان فالأولى أن يكون منجاً ثالثاً وكما
يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصلح أن يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب
والممكن فلا ثبت صحة رؤية الواجب (قوله أوجب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا
خفاء في لزوم كونه وجودياً الخ) أورد عليه أن هذا استدلال آخر لادفع الاعتراض عن الطريق
الاول اذ تقريره أن العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر
والعرض بل الوجود المطابق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه أنه جواب بتغيير الدليل
وأورد أيضاً أن الهوية المطلقة أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً بل
بخصوصية الا أن رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات البصر فتوهم ان المدرك
والبصر ليس الخصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بأن الدليل العقلي
لا يصلح للتعليل والصالح للتدريك به إنما هو ظاهر المتقول ويمكن دفعه بأن المراد أن رؤية
الشبح من بعيد لا نقيدنا إلا ادراك ان المرئي موجود من الموجودات فلو لم يمكن صحة رؤية كل
موجود لم يكن أثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك أنه جوهر من الجواهر أو عرض من
الاعراض أو موجود ممكن ولم يرد ان البصر الهوية المشتركة * فان قلت لو كان المسرك الموجود
من حيث أنه موجود من دون خصوصية لوجب أن يتردد الرائي بين كونه واجباً وجوهرأ
وعرضاً * قلت يبقى في مقام التردد بعض احتمالات لا يسهل المقام (قوله وهو المعنى بالوجود واشترائه
ضروري) أما منع لكون وجود كل شيء عنه أو تأويل لقول من قال ببنية الوجود بأن العين هو
الوجودات الخاصة لمفهوم الوجود ولا يخفى أن كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل
بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح يرجع إليه اذ حاصله أنه يمكن مشترك بين
الجوهر والعرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الموجود * وأما ما يقال ان هذا الدليل منقوض

وان المدرك من الشبح
البعيد هو خصوصيته
الموجودة إلا أن ادراكها
اجمالي لا يتمكن به من
تفصيلها فإن مراتب الاجمال
متفاوتة قوة وضماً كالأ
يخفى على ذي بصيرة فليس
يجب أن يكون كل اجمال
وسيلة الى تفصيل أجزاء
المدرك وما يتعلق به من
الاحوال الأخرى الى قولك
كل شيء فهو كذا وفي هذا
لترويع تكلفات أخر
بطلك عليها أدنى تأمل
فاذن الأولى ما قد قيل
من أن التحويل في هذه
المسئلة على الدليل العقلي
متعذر فلذا ذهب الى
ما اختاره الشيخ أبو
منصور الماتريدي من التمسك
بالظواهر التقليدية انتهى
(قوله أما منع الخ) هذا
خلاصة ما ذكره الشارح
في شرح المقاصد حيث

قال وجوابه مامر في بحث الوجود من أن الوجود مشترك بين الكل عند جمهور
المتمسكين غاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما مادام كلامه محمولا على ظاهرة وأما بعد تحقيق ان الوجود هو
كون شيء له هوية فاشترائه ضروري انتهى (قوله وأما ما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وأما ما يقال ان هذا الدليل منقوض الخ) وحاصل النقض ان الدليل بجميع مقدماته جار في الموسبة
مع تخلف الحكم لامتناع مقبوسيته تعالى وحاصل الدفع منع التخلف والتزام صحة مقبوسيته تعالى لما اشهر عن
الشيخ الاشعري قائل (كفوي)

(قوله فيدفعه الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري أجاب عنه بعض الفضلاء بأننا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ماقرر عن الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالجلسة الاخرى (١٩٧) يفيد استلزام صحة اللبس

الا انه لما لم يرد النقل باللبس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد وأما النقض بصحة ملموسية فقوي فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهى وانت خبير بان هذا ليس بالانصاف بل خروج عن الانصاف لانه لا شبهة في استلزام ماقرره الاشعري صحة اللبس وما ذكره من اقتضاء المذوقية والمشمومية والمسموعية انما يرد لو ورد على الاشعري لاعلى عصام الدين وما ذكره من عدم قبول الطبع انما هو بناء للكتاب على انشاهد وهو ليس بدليل لكن بقي فيه ان هذا الدفع انما يكون على من قبل ماقرر عن الاشعري وأما على غيره فلا (ولي الدين)

(قوله وكذا ما قيل)
القائل السيد السند في
شرح المواظف (قوله

بصحة ملموسية فيدفعه ان ماقرر انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللبس الا انه لما لم يرد النقل باللبس لم يلتفت الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون خصوصية جوهريته أو عرضيته دون خصوصية عينية أو عرضية رالائق بقوله ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض هو العينية وما يتبعها من الاعراض (قوله وقرر ان الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية) وبما يدل على الامكان انه انى الرؤية دون امكانها فلو كانت متممة لني الامكان تصحيحاً لاعتقاده أو اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجليل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لا ينطبق كما لا يطبق الجليل مع كمال شدته ولو كانت متممة لا يكون لكلمة لكن موقع وتكون بمنزلة ان ترى ولكن تتمتع الرؤية وينجى على دلالة تماثل الرؤية بالامر الممكن على امكانه انه ممنوع وان ما ذكره (١) لا يدل الا على ثبوت الحال عند نبوته لا على امكان الحال عند امكانه وتعلق ثبوت الحال على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت الحال ولذا نسخ ان انعدام المعلوم انعدام العلة وان كانت واجبة غايته انه يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون الحال وانما لا يجوز تطبيق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان الحال وكذا ما قيل في بيانه انه لو كان المعلق على الممكن متمماً لا يمكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعلق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بأن المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شيء يدل على امكانه ولا يعلق وجود المتمتع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتأمل (قوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به) يرد عليه انه لو كان كذلك لتوقف صدق التعلق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به (قوله فسأل ليمسوا امتاعها كما علمه) ولم يقل أرهم لينظروا إليك لان في رؤيته أدل على الامتاع من في رؤيتهم وربما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ما علمه بالوحي كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله وبأننا لانسلم الظاهر فيه واننا لانسلم ليكون عطفاً على ان سؤال موسى عليه السلام ووجه كون المعلق عليه استقرار الجليل حال تحركه ان الامر بالنظر

(١) قوله وان ما ذكره لا يدل الخ فيه ان انتبادر في اللغة من تعلق وقوع الشيء بوقوع الشيء الذي هو ممكن في نفسه واشتراطه به ان يكون وقوع المعلق ممكناً كما صرح به في شرح المواظف والمقصود به في هذا المقام هو التمسك على امكان الرؤية بظواهر الآيات كما سيصرح به الشارح والمعتبر فيها المعاني المتبادرة في اللغة وما ذكره الحاشي من المثال فهو من قبيل التعلق والاشتراط في الاصطلاح وهو ليس بمعتبر في ظواهر الآيات شجاع الدين وقوله كما صرح به في شرح المواظف حيث قال لا يقال فائدة التعلق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتي ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم مما لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح انتهى فتأمل افاده السيد الكفوي

بدل على امكانه) فيه ان هذا على تقدير تمامه كون التعلق في الآية الكريمة من هذا القبيل يحتاج الى الدليل حتى يتم الاستدلال وسر الاس بالتأمل اشارة الى حنا (كفوي)

الرؤية وفصله سيد المحققين في شرح المواقف وأوضحه غاية الايضاح فارجع اليه ان شئت (ولي الدين) (قوله فاندفع الجواب) أي جواب الشارح (قوله لان الوجود مسبوق بالوجوب) فالوجوب لازم الوجود فذكر هنا بطريق الكناية عن الوجود والوقوع (قوله أو أراد بالوجوب الثبوت) فإنه معناه اللغوي والفرق بين هذا وبين الاول ان الوجوب في هذا بمعنى الثبوت وفي الاول بمعنى الحقيقي الا انه جعل كناية عن الثبوت (قوله اثباته) فالإيجاب مأخوذ من معناه اللغوي وهو الثبوت وانت خبير بأنه يمكن أخذه من الوجوب السابق على الوجود ومن الوقوع بالضرورة (قوله لان النظر اليهم يوجب السرور) فتمثيل لقوله أقرب مما ذكره يعني ان سوق الآية الكريمة لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور وهذا التأويل يناسبه لان النظر الى

كان حال تحركه لانه أريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بأنه خلاف الظاهر كما يندفع بأن ترتيب الدليل التقلي بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي ويمكن أن يستند منع امكان المعلق عليه بأن استقرار الجبل حال تحركه لا يجوز أن يكون متمماً وقد يلزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لانهم ارتدوا بدليل قولهم ان تؤمن لك فلا يكفهم قول موسى عليه السلام الرؤية متممة وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه بأنهم بعد كفرهم لا بد للرسول من بيان الامتناع قبله أولاً وبيان الله قبوله أرجح فلا يكون السؤال عبثاً ولو أريد الاستقرار بشرط الحركة لم يمنع امكانه نعم كونه خلاف الظاهر متجه (قوله واجبة بالنقل) بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل مخوف بالوجوبين كما قرر في محله أو أراد الوقوع بالضرورة لان ما أخبر به الخبر الصادق واقع بالضرورة أو أراد بالوجوب الثبوت فعني الواجبة بالنقل الثابتة به ومعنى إيجاب رؤية المؤمنين إثباته وقوله ورد الدليل السمي ليس تكراراً لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلاصه قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلاً مفيداً لليقين على ما يفيد لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة (قوله أما الكتاب فقوله تعالى وجوه الآية) للخصم في الآية تأويلات ذكرت في المبسوطات وتبي عليهم بعض التأويلات أقرب مما ذكره وهو ان ربهما عبارة عن أصحاب الوجوه الناضرة أي وجوه ذات بهجة ناضرة الى أصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربهما بمعنى في ربهما ناضرة أي متفكرة وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية تم السكل وليست كرؤية الهلال مختصة ببعض المستهلين * ولم يبلغ مع اجتماع أحد وعشرين من أكابر الصحابة في روايته حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل عن راو وانما تفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لو سمع منهم جميعاً لان سمع من واحد نقل عن واحد منهم وهكذا (قوله وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين الخ) الختم لا يسل الاجماع بل يتوهم السكوت من تحقيق الآيات والسنن من كثير من أهل قرن وللامام الرازي اثبات اجماع آخر وهو ان الامة أجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو أنكر الوقوع لمكان قولاً ثالثاً هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على أحد الأمرين وزيف بأن من نفي الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بأن من نفي الوقوع الدال عليه ظواهر الأدلة السمعية الملتزمة لاهل الشرع لو لم يمنع العمل بها لم ينفعه الا لامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة بحكم الوقوع وكما كانوا مجمعين على ان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجمعين على ان السنن الواردة أيضاً كذلك ولما كان الاجماع في الآيات مستلزماً للاجماع في السنن اكتفي به * فان قلت لو أجمع الامة على كون الدليل التقلي محمولاً على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي أن لا يعمل بهذا الاجماع لظهور الخطأ في الاجماع وابتناء على عدم الاطلاع على الامتناع * قلت نفي الخبر الصادق اجتماع الامة على الخطأ فالاجماع يحكم بأن دليل الامتناع شبهة ومصادمته الاجماع باطل (قوله والجواب منع

أصحاب الوجوه الناضرة ذوي بهجة ناضرة لان النظر بخلاف ما ذكره من التأويلات فان كل (هذا) واحد منها لا يلائم ذلك كما في شرح المقاصد والمواقف (قوله ولم يبلغ) أي لم يبلغ الحديث المذكور (كفوي)

هذا الاشتراط (إماماً مطلقاً بناء على أن الأشاعرة جوزوا رؤية مالا يكون مقابلاً ولا في حكمه من المرئي في المرئي بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقة الاندلس أوفى الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه أن المراد من الرؤية انكشاف نسبتته الى ذاته المخصوصة كمنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه فقله وقياس الغائب على الشاهد فاسد اشارة الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط مطلقاً يعني لو سلم الاشتراط ففي الغائب ممنوع (قوله وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا) يرد عليه ان هذا الاستدلال يبنى اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئي في جهة من الرائي اسكن لا يبنى كون المرئي في مكان ويمكن دفعه بأنه يبنى اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى في رؤيته الى مكان وكان المستدل استدلالاً على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم الرؤية وامكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظهورها بناء على ان الله تعالى يقدر أن يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في ابصارنا فذكره من النظر مندفع (قوله لو كان جازر الرؤية والحاسة سليمة لوجب أن يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط (والاي) أي وان لم يجب أن يرى (لجاز أن لا يري جبال شاهقة بحضورنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة) وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته لرؤية لتوقف الرؤية على خلفها واما منع استلزام عدم رؤيته بعدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند أن الرؤية بخلق الله تعالى والمادة جرت بخلق الرؤية في الخيال دون ذاته واما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز أن لا يخلق الله تعالى الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه الصلاة والسلام لانه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك اما تعطى في الآخرة (قوله ومن السميات) عطف على قوله من العقليات في تركيب وأقوي شبههم من العقليات وقد أورد منوعاً أربعة منع كون الابصار للاستتراق ومنع كون الاستتراق فيه للعموم السلب لجواز أن يكون لسلب العموم فان النبي الداخل على العام يكون لنفي العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقاً لجواز أن تكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات لجواز اختصاصه بأوقات الدنيا والاحوال لجواز أن يكون مختصاً بحال قوة للبصرة في الدنيا لكن لا يخفى أن قوله تعالى يدرك الابصار للاستتراق وعموم الاوقات والاحوال فحمل لا تدركه الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وههنا منع خامس وهو جواز أن يكون المراد بني ادراكها بأنفسها من غير اعانة الله اياها * فان قلت دلت الآية على نفي الوقوع والخصم يدعى الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها * قلت تجمل الآية مدحاله تعالى ببنى الرؤية وما كان عدمه مدحاله كان وجوده نقصاً عما عليه تعالى * فان قلت كيف يسلم كون التركيب مفيداً للعموم السلب والعام تحت السلب * قلت كثيراً ما يصرف العموم الذي في مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما في وما أنا بظلام للعبيد فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نفياً للمبالغة في الظلم ويمكن أن تجمل الآية دليل صحة الرؤية بأن يقال ادراك الابصار له تعالى أن تصير مدركة له وادراكه الابصار أن يصير مدركاً لها فالمنى أن ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للاشياء

ففيه اضرار بلا مرجع
ولعله من سقطات القلم
والصحيح ولم يبلغ الحديث
(قوله لزوم حاجة الله
تعالى) كما ان فيه اشتراط
الجهة لزوم الحاجة الى الجهة
(كفى)

(قوله انتبه فرصة) والفرصة الشرب والنوبة يقال وجد فلان فرصة أي نهزة وجاءت فرصتك من البرأى نوبتك والنهز التناول اليك والنهوض التناول جميعا والنهزة الشيء الذي هو مقترض لك والانتهاز كالافتراض يعدي الى مفعول واحد وهو هنا فرصة وقد يضمن الانتهاز معنى الاتحاد فيتعدي الى مفعولين (قوله وفي المواقف الخ) الصواب في شرح المواقف والظاهر ان لفظ شرح سقط من قلم الناسخ وذلك حيث قال سيد المحققين فيه وهل يجوز أن يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم تكن رؤية حقيقة انتهى قال المحققون للمثال غير المثال ورؤية الحق في المنام بمثابة لا يشبه وفي المقنع شرح الارشاد اختلف (٢٠٠) المتكلمون في انه سبحانه هل يجوز أن يرى في المنام أم لا فجوزه أكثر

فانه ليس في وسع الابصار بل بلفظه وجهه مبصرا لها (قوله وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتعت لما حصل المدح بنفسها كالمعدوم لا يدح بعدم رؤيته لامتناعها) للالزمة بمنوعة بل ما عديمه صفة مدح يشبه أن يكون ضرورة ذلك المعدم أقوى في المدح وعدم مدح المعدم بعدم الرؤية لان لم يكون لامتناعها اذ الجسم للمعدوم تمكن رؤيته والبارى بمدوح بنى الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لانتهاء الحل لا يوجب المدح لان جميع المدومات مشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها الا ان يرى انه لا يدح شريك الباري بنى صفات النقص عنهم امتناع ثبوتها له لامتناعه ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار ان الظاهر من نفي المقيد رجوع النفي الى القيد (قوله ومنها) عطف على قوله من السمعات فيكون التقدير أقوى شبههم من السمعات هذا ومنها ذلك فلا بد في كون كل منهما أقوى من تكلف وهو ان المراد من أقوى شبههم هذا وهذا والمشار اليه بهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة امكان الرؤية وسبب امكان الرؤية للاختلاف اهلوا لم يمكن عند الحكم بالوقوع لما حكم به وكون الاختلاف في الوقوع دليل الامكان بناء على أن القائل بالوقوع يدعي الامكان لا محالة وفيه ان دعواه معارضة بدعوى من يدعي الامتناع فأمل (قوله والرؤية في المنام قد حكيت عن كثير من السلف) منهم الشيخ مشعل الدين الكرمانى رأى ربه مرة في المنام وفي ثلاثين سنة بعده كان دائما معه متكئا فكلمها انتبه فرصة اشتغل باليوم رجاء أن يرى الرب مرة أخرى وفي المواقف انه اختلف فيه (قوله والله تعالى خالق افعال المباد) لا يخفى أن هذه المسئلة لا تخص المباد بل تم افعال الخلق كلها وان الادلة انما تجري بعضها في افعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم ثم يانه هذا يشمل مذهب الاستاذ مع انه جعل المؤثر في افعال المباد بمجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد وليكن مع ذلك لا يقول بكون المباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير فوت شيء من تقديره لكامل قدرته وليس من البعد التقدير على طبق الفعل وبهذا تبين أن نحاشى قدماء المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على المبد كان لدواعي تفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع على انه ربما يخص لفظ به تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز

المتبنة وامتنع منه آخرون ولا معنى للاختلاف في هذا فان الرؤيا مصروفة الى الاعتقادات ويكون لها تأويل صحيح وعلى هذا يحمل قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من رأى في المنام فقد رآني فان الشيطان لا يتنزل بي أي لها تأويل صحيح انتهى واقد وقعت لي مرتين مرة قبل البلوغ ورأيت فيها بيت الله أيضا ومرة أخرى بعد البلوغ وقت مجاورتي بمكة المكرمة - للمشرفة حال ابتلائي ببئلين عظيمتين والله الحمد والمنة (قوله بل تم افعال الخلق كذا في ابداع الافكار للآمدي وقال المحقق الطوسي في نقد المحصل ولما لم يكن

للزاع في افعالها الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها وقال في ان افعال المباد (قوله ولم يتحاش) (اطلاق) عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد) هذا بناء على ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف حيث قال وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد والا فقد قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة المبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرا في الفعل على ان كلا منهما جزء المؤثر أو صارت قدرة المبد مستقلة بواسطة هذه الاعانة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على أثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح قدس سره (ولي الدين)

(قوله فانه ليس في وسع الابصار) وهذا ما أشار اليه في المنع الخامس من انه يجوز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله تعالى اياها (كفى)

(قوله والمواقف الخ) هذا اعتراض على الشارح بأن ما جعله ضروريا جملة صاحب (٢٠١) المواقف نظريا حيث يثبت بالدليل ويمكن

أن يقال إن ما ذكره المواقف تنبيه لا دليل كما يدل عليه كلام شارحه السيد السند حيث قال كما يشهد به البهية (قوله مما أتى به يمكن) لفظة من ههنا بمعنى في كما في قول الشاعر * ولست بالأكثر منهم حصي * فلا يلزم الجمع بين اللام ومن في أفضل التفضيل (قوله بنا أو مينا) الأول إشارة إلى ما ذكره الشارح من الضرورة والثاني إلى ما نقله عن المواقف من النظرية (قوله وإن قيل أنه الخ) هذا إشارة إلى الرد على المحنى الخيالي وفي بعض النسخ وأزيل وله وجه أيضا (قوله واشتمال الشيء الخ) هذا تمهيد مقدمة لأجل الرد على الشارح بقوله فلا يتم الخ وأنت خير به لا يلزم في الدليل رد جميع المذاهب الباطلة بل يكفي فيه رد المشهور (قوله يقال الخ) قائله المحنى الخيالي (قوله قلنا لم يرجح الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري كما أن عرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة يمكن أن يقال

إطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر التأخرين ليس بذلك وقوله من الكفر والايان والطاعة والعصيان إشارة إلى أن المراد بالافعال ما يسمى فضلا لفة إذا كفر عدم الايمان والعصيان عدم الاقياد فهما أمران عديميان والايان هو من أفراد العلم الذي هو من مقولة الاضافة وإلى أن الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وأن لا يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكره من التخصيص مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات إليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لا يهاجم الكفر وهو أن الكفر والفسق مأمور به لما ذهب إليه العلماء من أن الأمر هو نفس الإرادة وعند الالتباس يجب التوقف إلى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمة وكذلك لا يصح أن يقال هو خالق الفاذورات وخالق الفردة والخنازير ولا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز أن يقال له كل شيء (قوله الأول أن المبدأ لو كان خالفاً الخ) هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة المبدأ يرد كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الابداء بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف يثبت بأن الأزيد والاقص مما أتى به يمكن تخصيص ما أوجده بالقصد والاختيار لا بد له من العلم به والفرق بين الكسب وبينه في ذلك سواء كان بنا أو مينا مشكلا وإن قيل أنه افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز أن يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب واشتمال الشيء على سكنات متخللة أي بين الحركات البطيئة مبني على تركيب الجسم من الجواهر الفردة لأن كون البطء لتخلل السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة في ثبوت الجواهر الفردة وقوله وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم ربه لما قال أنا لا تمنع أنه لا شعور للشيء بهذه الأمور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد أن عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين السؤال عن الشعور به وقد تدفع الحجة بأنه يحصل الشعور ويشقي في الحال ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى وقوله وهذا أظهر أفعاله فيه أن كون تخلل السكنات أظهر من حركة أعضائه وتحريك المضلات خفي والمضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا في القاموس (قوله أي عملكم على أن ما مصدرية لا يحتاج إلى حذف الضمير الخ) يقال يرجح ما الموصولة الاستثناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستقرافية أي خلقكم وجميع معمولاتكم على أن الأصل في الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فإن وضعها للمعوم لحذف الضمير أهون هذا * ويرجح ما الموصولة أيضاً أن فيها مطابقة ما شئتون * قلنا لم يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ما مفعولون مصدراً بمعنى المعمول بل مع جعله باقياً على معناه بل لم يرجح أصلاً وانما شبه على أن الداعي إليها ليس إلا هذا القدر هذا * ونبه بقوله أو معمولكم على أن النص دليل تام لأنه يدل على المطلوب على كل احتمال * وما توهم أنه لا يدل عليه إلا على تقدير كونها مصدرية وترجيح المصدر على الموصولة بالاستثناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشيء * وأما احتمال كونها موصوفة أي شيئاً تعملون فما يفي به المقام لكن في قوله وللهول عن هذه النكتة الخ أن فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لأن المعاني المصدرية أيضاً تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا سمي المصدر مفعولاً مطلقاً (قوله وكقوله تعالى خالق كل شيء أي يمكن بدلالة العقل) وللمعتزلة أن يجعلوا دلالة العقل أكثر من ذلك أو يجعلوا الخلق أعم من الخلق والافتقار

(م - ٢٦ حواشي المفائد ثاني) (عصام) غرض المحنى الخيالي أيضاً مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني لا الرد على الشارح انتهى (ولي الدين)

(قوله جملوه) أي الله سبحانه وتعالى (قوله مثله) أي مثل من لا يخلق من الاوثان (قوله وأبو الحسين الخ (١)) أقول ان مذهب أبي الحسين فصل في شرح المواقف غاية التفصيل يوجب نقله هنا الاطالة لكن حاصل الكلام فيه انه انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتليس منه خوفا من أصحابه (قوله جمل الدعوى ضرورية) يعني جعل العلم بذلك ضروريا لاحاجة به الى استدلال (٢٠٢) (قوله فجعله الخ) هذا تفريع على قوله وأبو الحسين الخ ووجه النظر

عليه وكذلك لم أن يؤولوا قوله تعالى أفن يخلق كن لا يخلق بالحل على معنى أفن يستقل بالخلق كن لا يخلق * لا تقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوجيه بانكم أشرف من معبودكم لانكم تخلقون أفعالكم وهم لا يخلقون شيئا * لانا تقول إياه سابق النظم لانه بعد اقامة الأدلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح المشركون على الاوثان نعم مقتضى الظاهر أن يقول أفن لا يخلق كن يخلق الا انه عكس لانهم بتشريكتهم تلك العجزة عن الخلق إياه في الالهية جملوه عاجزا مثله فرد عليهم ذلك (قوله لا يقال قائل بالعباد خالقا لأفعاله الخ) الظاهر خالقين لأفعاله ويمكن دفعه أيضا بأن لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركون بالانتماء وقوله أو بمعنى استحقاق العبادة مانعة الحلو لاجتماعها في الجوس (والمعتزلة لا يثبتون ذلك) أي أحد الأمرين من الوجوب والاستحقاق ويمعنون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال أو كونهم مضلين يعني كلام المشايخ ايس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالهم أو اخلاهم * فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك * قلت الدليل من القياسات الشعرية والاقايات شريك مستقل في نصف الملك أشد من اثبات شركاء محتاجين اسكل منهم مدخل في أمر حقير (قوله واحتجت المعتزلة) المستدل على كون العباد خالقي أفعالهم جمهور المعتزلة وأبو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره سفسطة وذكروا الفرق بين حركة المرتضى والمشي لبيان الضرورة فجعله من حججهم الذي احتجوا به محل نظر وقوله وان الاولى باختياره بتقدير ونعرف ان الاولى فالتركيب من قبيل علفها بنأ وماء ولك أن تجعل الواو حالية وان مكسورة * وقاعدة التكليف هي ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله تعالى فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به أمر اختياري ويمكن أن يراد بقاعدة التكليف أنه فيكون بطلان قاعدته كناية عن انقلاءه من أصله ومبالغة في بطلانه ويؤيده ما في عبارة غيره لبطلان التكليف اذ لم يصح عقلا أن يقال لمن لم يستقل في فعل افضل كذا * والجواب بأن المدح والثناء للمحلية كدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب تصرف له في خالص حقه فلا يسأل عما يفعل كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضا فهو علينا لانا من كل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره (قوله وقد تملك بأنه لو كان خالقا لأفعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والشارق والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم) ليس بتلك المثابة لان القائم والآكل وسائر ما ذكره ليس مثل الابيض والاسود لانها ما صدر عنها هذه المصادر لا مجرد

ان الاحتجاج يستعمل في النظري (قوله من حججهم الذي احتجوا به) الظاهر أن يقال التي احتجوا بها (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخبالي (قوله والجواب بان الخ) هذا رد على المحشي الخبالي بان هذا الجواب كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضا فهو علينا لانا من كل وجه فلا يكون جوابا تاما من كل وجه (قوله للمحلية) أي لا للعالية وذلك ان فعل العبد مخلوق لله تعالى ابداعا واجدانا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعري كذا في شرح المواقف للسيد السند (قوله فالجواب الخ) يعني ان الجواب المتقدم ليس

بجواب تام فالجواب التام المفيد ما ذكره الشارح بقوله وأما نحن فنثبت الكسب على ما نحققه ان شاء الله تعالى (ما انصف)

(١) قابو الحسين البصري وأتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضروري مركز في عقول العقلاء المتصفين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه أو الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا (شرح المقام :)

(قوله لا يماز كره) أى بقوله وهذا جهل عظيم (قوله فتأمل) لعله إشارة (٢٠٣) الى دقة الكلام ووجه اللزوم

وذلك لان البارئ تعالى مصدر غير متصف والزاني متصف غير مصدر وإذا كان الزاني عبارة عما هو المصدر المتصف بالمصدر لا يوجد زان أصلاً (قوله أن يقول له الخ) أى على ان يقول فالجار متعلق باجرى فحذف الجار في مثله قياس (قوله على طبق المشيئة) أى كما ان المشيئة تكرر بمد الارادة (قوله وحينئذ يندفع بعض الخ) أراد به قوله فيما سبق آنفاً فلا وجه لتركه (قوله والاطهر الخ) وأنت خير بأنه خلاف مذهب المصنف لانه من الماتريديّة وهم يثبتون للعبد نوع تأثير على ما حقق في محله سيما في التوضيح والصحائف (لماعرفت) أى عرفته آنفاً حيث قال أى بارادته بالعبد الخ (ولى الدين)

(قوله فلا وجه لتركه) ويشير الى الوجه لتركه وهو ان يقال اكنفى بظهور حالهما من بيان حال الارادة (قوله وما هو المشهور ان الرضا الخ) فيه مسامحة

ما انصف بها فن لم يثبت عنده للصدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلاً في دعوى تلك الملازمة وهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع بانبات الكسب لا بما ذكره لا يقال يمكن دفعه بأن الزاني هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لانه حينئذ يلزم ان لا يوجد زان فتأمل (قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق هنا بمعنى التقدير) ويمكن ان يراد تفعل ما هو سبب للخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ما هو بصورة الطير تصديقاً لرسالته عليه السلام (قوله وهى أي أفعال العباد كلها بارادته ومشيئته) أي بارادته بالعبد باتفاق القائلين بأن خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشيء تنبئ عن الرضى دون الارادة بالشيء والله تعالى لا يرضى ببعض أفعال العباد وانه يريد الكل ومن البين ان كون أفعال العباد بخلقهم تعالى يقتضى كونها بارادته فلو قال ففي بارادته ومشيئته لكان أوقع وكما يقتضى الكون بخلقهم الكون بارادته يقتضى الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضى الكون بتكوينه عند القائل به (قوله وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك إشارة الى خطاب التكوين) يعنى قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيها اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون والاطهر ان يراد به الاختيار فان الحكم ينبئ عنه والقضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق المشيئة قصد بذكرها تحسين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملها الشارح اكن يبنى عنه حينئذ الحكم يكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لا معنى لكونها بغيره الا كونها بخلقهم ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة وهى الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احترازاً عن كثرة التكرار فى الارادة (قوله لانا قول الكفر مقضى لاقضاء) عصل الجواب ان الدليل أعني قوله لان الرضا بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضا به رضى بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى انه لا حاجة الى قوله والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى وقد تم الجواب قبله ومما يجب ان ينبه عليه أن الرضا بالمقضى أيضاً واجب لكن من حيث انه مقضى والرضا به من حيث انه مكسوب للعبد كغير وما هو المشهور ان الرضا بالقضاء واجب انما هو فى القضاء بمعنى الصفة الذاتية أعني ارادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام فيه نعم التحقيق ان الرضا به أيضاً واجب (قوله والمقصود تميم ارادة الله تعالى وقدرته) لو كان المراد تميم القدرة لنعرض لها الآن يقال اكنفى بظهور حالها من بيان حال الارادة وحينئذ يندفع بعض ما تقدم هذا والاطهر ان المراد سلب تأثير قدرة العبد وادارته ومشيئته (قوله قلنا انه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما) الاولى ارادتهما لما عرفت فذكر والمعتزلة أيضاً قالوا بالارادة من غير ما فسر حيث قالوا أراد ايمان الكافر رغبة واختيار الاجبار واضطرا لكنهم خالفوا في جواز تخلف مراده تعالى عن ارادته وقالوا لا تنقص في ذلك اذ لا مغلوبية كالمالك اذا اراد أن يدخلوا داره فلم يدخلوا فورد عليهم ان ذلك لا يخلو عن الشناعة ولا يخفى انه لو تم ارادة وقوع الشيء اختياراً لم ارادة الشيء مطلقاً من غير امتناع التكليف إذ الارادة تجامع الاختيار فتتحقق تلك الارادة المطلقة فى ضمن ما يجامع الاختيار

والمراد ان قولهم الرضا بالقضاء واجب انما هو فى القضاء الخ (قوله ولا يخفى انه لو تم الخ) لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبد والخدم وكنى بهذا قضية ومغلوبية كذا في شرح المقاصد (كفوي)

ونحقيق المقام ان التكليف بالمتنع قبيح فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يقيح منه شيء والتكليف بالمتنع تصرف له في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالمتنع انما هو في المتنع لذاته وأما في غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ماعدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به وأما تعلق التكليف بخلاف ما علمه الله تعالى وأراده واقع (قوله والمعتزلة أنكروا ارادة الله للشرور والقبايح الخ) قالوا فعل العبدان كان واجبا يريد الله وقوعه وبكره تركه وان كان حراما فبكمه والتدبؤب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة وفي قوله حتى انه أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته ان انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له انه لا يترك ارادة الخير لزعم أن ترك ارادة الخير كإرادة الشر قبيح وفي قول المجوسي لان الله لم يرد اسلامي تعريض بان الاسلام شر بناء على أصل المعتزلة وفي قول عمرو بن عبيد رد تعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقول المجوسي فانما أكون مع الشريك الاغلب يحتل ارادتي أرجح الشريك الاغلب واردة اني مضطر في يده وفي قول الهمداني تعريض بالاستاذ بأنه ناقص في تنزيه الحق وتسيجه حيث نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبايح وفي قول الاستاذ تعريض بأن نقصان التبيح والتنزيه فيه حيث جعله مقلوبا للباد بحيث يجري في ملكه مالا يشاء (قوله ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به) أي نحن نعلم من أنفسنا ان الشيء قد لا يكون مرادا لنا ونأمر به لداع وقوله ألا ترى ان السيد الخ تقرر له ولا يخفى أنه لا يصح تعليله بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله ولا بقوله ولأنه لا يثبت علم بفعل وانما يصح التعليل لو كان المراد اننا نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا له تعالى ويأمر به ولا يصح لانه أول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من أحوالنا فالصحيح أن يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا أو نأمر به وقد يكون مرادا ونسهي عنه ألا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولا يريد منه فإله تعالى يأمر بما لا يريد لحكم ومصالح الخ وكأنه المراد مما قال لـكن وقع في تقريره الاختلال (قوله وللعباد أفعال اختيارية يتأبون بها ان كانت طاعة ويماقبون عليها ان كانت معصية) والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرجنا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على ان للبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في الافعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية مجمع عليه عندهم من سوي الجبرية والحكم لان نسبة الفعل الى العبد بسبب أنه بخلافه عند المعتزلة أو بان لقدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاذ أو بسبب ان الفعل بكبه كما هو عند الاشاعرة أو لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللعباد أفعال على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكم حيث قال فعل العبد بقدرته بإيجاب واضطرار ويتمتع بخلف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا نسب الي قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مداراً خضاً كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة إعادة البارة حيث خصها بمذهب الاستاذ والاشعري وهي شاملة لما سوى مذهب الحكم (قوله الجبرية) في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والتكين لحن أو هو الصواب والتحريك للآزدواج وقوله لا كما زعمت

(قوله واقع) أي فواقع
خذف الإفاء وهو قليل
(قوله ومن قال مقصوده الخ) هذا رد على الخشني
الجبالي بأنه ضيق الواسع
في نفس الامر
(ولي الدين)

(قوله اذا أراد ان يظهر الخ) فان ظهور عصيان العبد لا يحصل الا بعدم اتيان العبد بالأمر به فراد السيد عدم الاتيان بالأمر به فلا يكون الاثبات به مراده اذ العاقل لا يريد الضدين معا (كفوي)

الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلاً يدل على أن خلاف الجبرية لا ينقص ما يثبت وبما قبلها بل في الاختيار
عندهم يشمل المباح والمكروه وربما يقال يشمل سائر الحيوانات أيضاً (قوله ولا قصد) في
القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم إلى تنبيهه لأنه يكفي في سبب نسبة الفعل إلى العبد أنه لا تأثير لقصد
والقصد خلق فيه من غير اختياره وإضافة الحركة إلى البطش إضافة المسبب إلى السبب كإضافة الحركة
إلى الارتعاش إلا أن البطش علة غائية والارتعاش منشأ الحركة وللجبرية أن يقولوا الفرق وهي لعدم
الإطلاع على أسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم أن الكل يخلق الله وإيجاده لم
يلتفت إلى الفرق * وأورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب أنه ينبغي أنه لا يستل عما يفعل
ويرد أنه ينبغي على لزوم عدم محبة التكليف أيضاً فلا وجه لتساخيه بناء على بدهة عدم محبة تكليف
الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لأنه أيضاً مثله في بطلان عدم ترتب استحقاق
الثواب عليه وينبغي على عدم محبة اسناد أفعال تقتضي سابقة القصد والاختيار أن الاقتضاء وهي فناء
وضع الفعل للقصد متابة أرباب اللغة الذين ليسوا من أهل التحقيق للوهم على أن لا نسلم أن الاقتضاء
بحسب الوضع بل المعروف المبني على الوهم والأفلا فرق في الوضع بين قام وطال فإن كلا منهما موضوع
للحدث والنسبة والزمان لا غير وإنما فهم القصد لتوهم القصد في شأن بعض الأفعال (قوله والنصوص
القطعية) بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله لا نأكل أن تنفي ذلك عطف على نفق فقد عطف
الأدلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الأدلة العقلية عليه ووجه دلالة الآية الأولى على
القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل إليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية أنه علق فعلهم
بمشيئتهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولوردت قوله والنصوص القطعية ليكون
المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلاً على بطلان
التالي فالآية الأولى تدل على محبة ترتب الاستحقاق على أعمالهم واسناد ما يقتضي سابقة القصد
والاختيار والثانية تدل على محبة التكليف لأنه التهديد على الكفر والتعريض على الإيمان والترغيب
فيه والتهديد بدون التكليف وعلى محبة اسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار (قوله فإن قيل بعد
تسمي علم الله تعالى الخ) أورد عليه أن هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تسمي إرادته
تعالى أفعال العباد أنه يلزم أن يكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق مجبوراً في فسقه فلا يصح تكليفها
بالإيمان والطاعة وأجاب عنه بهذا الجواب ولا يردلان ما سبق إبطال التسمي الإرادة بلزوم الجبر وهذا
أثبت للجبر على مدعي التسمي وبينهما بون بين نعمته أن استقصاء الكلام فيه أولى بالمقام السابق لسبقه
والأمر فيه عين الجواب عنه بأن السابق بيان الجبر بالنسبة إلى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة
إلى كل ممكن وهو مع ذلك خفي كما لا يخفى على من هو ذكي بل غبي فلا تفتت إليه فأنك بما سمعت عنه
غني (قوله لهما أماناً يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو يندمه فينتج) أورد عليه أن تسمي الإرادة
ليس الاشمولاً الموجودات إذ لو كانت الإرادة شاملة لعدم أيضاً لم يكن عدم أزيل لأن كل مراد حدث
بل لعدم نتيجة عدم الإرادة كما نطق به الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول
عدم الإرادة علة لعدم الشيء بحكم أن عدم العلة لعدم فلو تعلقت الإرادة بالعدم لاجتمعت علتان
مستقلتان على شيء فالأظهر كما قيل أن يقال أن تعلقت الإرادة بالوجود يجب والابتعاد لا يحتاج المطول

قوله وربما يقال الخ) قائله
الحشي الخبالي (قوله أنه
لأناثير) فاعل بكفي (قوله
وأورد الخ) المورد الحشي
الخبالي (قوله ويرد أي
هذا الإراد (قوله أنه
ينبغي) أي أنه ينبغي (قوله
أورد الخ) المورد الحشي
الخبالي (قوله ولا يرد الخ)
أي لا يرد هذا الإراد
(قوله والجواب عنه الخ)
هذا رد على الحشي الخبالي
(قوله أورد عليه الخ)
المورد الحشي الخبالي (قوله
فالأظهر كما قيل الخ)
قائله الحشي الخبالي
(ولي الدين)

(قوله ففيل الخ) قائله المحنى (٢٠٦) الخيالي (قوله ولا يمكن أن يدفع الخ) هذا رد على المحنى الخيالي حيث قال

بدون العلة ولك أن تتكلف بأن عدم الأشياء كوجودها مرتبط بإرادته الآن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط عدمها بعدمها فلا يعنى بتعلق الإرادة بعدم إلا أن تقتضي الإرادة بعدم باعتبار عدمها ولا يذهب عليك أنه يمكن أن يقال في العلم أيضاً على نحو الإرادة بأنه ان تعلق العلم بالوجود واجب والامتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود يقتضى امتناعه والالزم خروج أمر عن علمه فافهم (قوله فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممسكاً) الاشكال قوي ومنع مناقاة كون الشيء واجباً أو ممسكاً للاختيار خفي نعم منع اقتضاء العلم الوجوب واضح إذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب وأما نقضه بأفعال الباري جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لانه عالم في الازل بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا وأما باعتبار الإرادة فقيل مبنى على أزيله تعلقها وفيه بحث لانه كما ان تعلق الإرادة وان كان حاداً يوجب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا الإيجاب يخرج عن اختيار الواجب ولا يمكن أن يدفع النقص بأن تعلق إرادته باختياره فلا يخرج الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختاراً بخلاف العبد فان تعلق إرادته تعالى ليس باختياره لان تعلق إرادته تعالى عقيب إرادة العبد فتدبر (قوله ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين) ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والام تمكن المستقلة مستقلة ويمكن أن يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفى بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين ولا يخفى ان السؤال إنما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضي (قوله وبالضرورة ان لقدرة العبد وإرادته مدخلا) وان أبيت فبالبرهان على ما عرفت والبدهي ليس إلا مطلق المدخلة سواء كان بالتأثير أو لا لا بمجرد كونه مداراً محضاً كالأحراق بالنسبة الى النار لا بالتأثير كما توهم البعض لان نفي التأثير ليس بدنيا بل انما يثبت بقيام البرهان على ان الكل بخلقه تعالى استقلالاً (قوله وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق) قيل هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل أقول ليس التعقيب الذاتي أيضاً بحسب الحقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والاحتاج في خالق الأفعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التي ليست سببها الاوهية فكذا التعقيب وصرف العبد قدرته وإرادته انما يصير كسبا بعد خلقه تعالى حتي لو صرف قدرته ولم يخلق الله تعالى لم يكن كسبا فالعبد كسب مقدم على الخلق ذاتاً متأخر عنه وصفا ولا بعد في ذلك فان الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل وباعتبار إفضائه الى الموت قتل فالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي باعتبار كونه قتلًا وكون الفعل مقدورا لله تعالى باعتبار الإيجاد ومقدور العبد بمجهة الكسب نجه عليه ان الكسب صرف القدرة فالخلق لا يوجب إمام الله تعالى فلا شيء للعبد وإما العبد فهو خالق بعض أفعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في إخراجها عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الأفعال تم الأفعال الاعتبارية ألا ترى انه جعل الكفر من الخلقوقات وإذا كان كون الفعل موجوداً من الله وكونه مكتسباً من العبد فهو راجع الى مذهب القاضي أن الفعل تحت قدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته) فيدان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق

وقد يجاب بان الاختيار الخ (قوله على ما عرفت) أى في الشرح (قوله كما توهم البعض) المتوهم هو المحنى الخيالي (قوله قبل هذا الخ) قائله المحنى الخيالي (قوله ولا ينفذ دعوى الخ) هذا رد على ما ذكره المحقق صدر الشريعة في التوضيح حيث ادعى ان صرف القدرة فعل العبد ولا يطلق عليه الخلق لانه صفة قائمة بالوجود ليست بوجود ولا معدوم الذي يقال لها الحال والخلق انما يطلق على الفعل الموجود في الخارج (قوله والكسب مقدور الخ) تخيير هذا الكلام أن يقال والكسب الذي هو صرف العبد قدرته الى الفعل مقدور لا بد وقع ذلك المقدور الذي هو العبد في محل قدرة العبد وذلك الحل هو نفس العبد وأطرفه والخلق الذي هو إيجاد الله تعالى وقع لافي محل قدرة الله تعالى وذلك لان قدرة الله قديمة قائمة بذات الله تعالى فكانت منزها عن الحل ولا يطلق لفظ

الحل على ذات الله تعالى باعتبار قيام الصفة به لان الحال مع الحل يتغير ان وصفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيره هكذا حقق في التمهيد فافترق الكسب والخلق فعلى هذا فالعبادة مستقيمة غاية الاستقامة (ولي الدين)

(قوله فكل منهما) أي كل من التكسب القائم بالقدور والخلق القائم بالخلق واقع في محل قدرة العبد الذي هو نفس العبد وفي محل قدرة الله الذي هو ذات الخالق وأنت خير بأنه لا يطلق المحل على ذات الله كما صرح به صاحب التسديد آتفاً على هذا فلا يرد هذا البحث ولا حاجة حينئذ إلى الجواب ولا إلى أن يقال العبارة المستقيمة الخ (قوله لافي محل قدرته) أي قدرة الله تعالى (قوله الكسب لقدور) أي المكسوب (قوله وقع في محل قدرته) أي قدرة العبد (قوله والخلق لقدور)

أي الخلق (قوله لافي محل قدرته) أي قدرة الله (قوله لما عرفت) أي آتفاً حيث قال ولا ينفع الخ (قوله في المواقف القبيح الخ) الصواب في شرح المواقف لا سيد السند لأن أكثر ما ذكر ليس في المواقف بل في شرحه لاسيما قوله وفعل البهائم الخ والصواب فيه أيضا وأما فعل البهائم كما وقع في عبارة السيد السند والضمير في قوله مع أنه قال راجع إلى صاحب المواقف والمقول ليس له بل للشارح فكيف يعترض بكلام الشارح على تعريف المصنف لأنه يحتمل أنه لا يقول بما نقله الشارح (قوله لما عرفت) أي في أول هذا القول (قوله عن إضاع حال الغير) أي انحطاط شأنه (قوله في التعريف) أي تعريف

فكل منهما واقع في محل قدرته ويمكن أن يدفع بأن المراد أن الكسب مقدور وقع مكسوبه في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لافي محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب لقدور وقع في محل قدرته والخلق لقدور لافي محل قدرته ووجه عدم صحة انفرد القادر بالكسب أنه ما لم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا (قوله أن الشركة أن يجمع اثنين على شيء واحد ويفرد كل منهما بما هو له) فيه أنه اجتمع الخالق والكاسب في الأفعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد أن الكسب أمر اعتباري لما عرفت (قوله أن الخالق حكيم لا يخلق شيئا إلا وله عاقبة محمودة) فيه أنه إذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب أيضا كذلك لأن ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن أن يقال أن الاتيان بماله عاقبة محمودة مع العلم بأنه عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه أنه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن أن يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعده بسفها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فينتهي عن السفه وإن الخالق يتصرف في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه (قوله والحسن منها) في المواقف القبيح ما نهى عنه شرعاً نهى تحريم أو تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والتدب والمباح فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فإنه حسن أبداً بالاتفاق وهذا وفي تعريف الحسن أنه يدخل فيه فعل البهائم مع أنه قال وفعل البهائم فقد قيل أنه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي يختلف فيه وقول الشارح وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل تعريف للحسن من أفعال العباد فلا يرد خروج أفعاله تعالى ثم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بأنه ذهب إلى انصافه بالحسن كما هو مذهب البعض * وتعلق المدح لا يخص العاجل قال الله تعالى في شأن أهل الجنة سلام قولاً من رب رحيم والثواب أيضا لا يخص الآجل فإنه كثيراً ما يجزى الفاعل عاجلاً إذا صدقة ترد البلاء وتزيد في العمر كما ورد في الآثار والمراد المدح في الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فكيف في التعريف أحد الأمرين وكوني التدبير بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب أحسن لشموله المباح لما عرفت أن المباح حسن عند أكثر أصحابنا ولأن الرضا بشمه فينبغي أن يحمل محكوماً عليه وبه والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبئ عن إضاع حال الغير كذا في المواقف ومتضاه أن المدح أيضا أهم من القول والفعل وتركهما والمشهور أن المدح والذم من الأقوال كالحمد ولا يدخل في التعريف ترك السنة وأن لعقاب عليه لأنه مما يتعلق به الذم لا بما يعاقب عليه ويوجب حرمان الشفاعة (قوله برضاء الله تعالى) أخاف أن يكون

الذم (قوله ترك السنة) أي السنة المؤكدة فإنها كالواجب في أنهما يشتركان بتركها في الانتم كذا في فتح الغفار شرح المنار لابن نجيم (قوله وأن لعقاب عليه) أي وأنه لا عقاب على عدم دخول ترك السنة في تعريف الذم (قوله ويوجب حرمان الشفاعة) هذا عطف على يعاقب عطف تفسير يعني أن المراد بعقوبة تارك السنة العقوبة بغير النار مثل حرمان الشفاعة كذا في التلويح واعلم أن المراد بحرمان الشفاعة هنا أن لا يشفع العاصي في أحد لأن لا يشفع فيه أحد فإن الشفاعة حق لأصحاب الكبائر كما به عليه السكال بن أبي شريف في حاشية هذا الشرح (ولي الدين)

عندنا يعني ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى ارادة الله وكذا الحكم بأن القبيح ليس برضاه أيضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد قال رضاه عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذ الارادة للقيح عندهم وتعلق الذم أيضا لا يخص العاجل قال الله تعالى (فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين) وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل قال الله تعالى (فاخذه الله نكال الآخرة والاولى) وقوله يعني ان الارادة والمشيئة الخ فذلك جميع ما سبق من مسألة تعلق الارادة والمشيئة والتقدير ومسألة تعلق الرضا وعدمه وليس المعنى انه يد بمسألة الرضا ذلك لكن بجهاه لم يكن هنا حديث المحبة والامر الا أن يقال قد اشتهر ان الامر والمحبة يستلزمان الرضا (قوله فكان هو المضيغ لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب) يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على ان القصد بفعل الشر معفو ما لم يعمل ويمكن أن يجاب عنه بان الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه بمحو سيئة تضييع قدرة فعل الخير فقدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر انه لا تقتصر على استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علاه كسب قدرة الشر وكسب الشر واخضاعه فعل الخير أيضا وقوله فلهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع يعني ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان العدم أزلي خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع في معنى صم نزل آذانهم منزلة العدم لمدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم منزلة عادم السمع (قوله والا لازم وقوع الفعل بلا استطاعة وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجديد الامثال) أشار بما سيصرح آخرأ من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بقاء تسليمه لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بجدد الامثال كما في اعراض يتوهم بقاءها ودفعه بأن المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والا لازم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبقة بالامثال أولا فانه ان الاشعري نفي الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بأن نفي الاشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لا يساعده اليان وما لم يتم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على أصله نعم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بأن يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبله فالتأيت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل حصوله ان ليس نفي وجود التل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لا انه لا بد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بأن المتنى عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على انه ذكر صاحب المواقف ان أكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد في شرحه وتعلق به حينئذ

(قوله فلا وجه لما قيل
الخ) قاله المحشى الخليلي
(ولى الدين)

ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه (قوله فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة)
 لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم
 إيجاد الموجود وقوله ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض * والا يلزم قيام العرض
 بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال ولانه يجوز أن يتمتع الفعل في الحالة الاولى
 لاستفاء شرط لانه يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها أن يكون
 وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط في الحالة الثانية
 من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك
 من الامور الثابتة فن قال ويرد عليه انه يجوز أن يكون الحادث وصفاً اعتبارياً مثل رسوخ القدرة
 لامعنى موجوداً يتمتع قيامه بمثله فقد غفل عن انه بعض ما سبكه الشارح وبما قلنا لك مذهبهم
 من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر من ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل
 لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية الخ (قوله ومن هنا ذهب بعضهم الى انه ان أريد الخ) قيل هذا
 البعض الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير
 المستعملة قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض والمعتزلة لا تجوز أن
 تكون القدرة عليه معه والالزم إيجاد الموجود فراد البعض تحقيق الحق من غير تقييد بمذهب وفي ان
 وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الآن يسند الى حكم بديهية العقل وقوله وأما امتناع بقاء الاعراض الخ
 دفع لما ينه على قوله والاقبله ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالحل انه حينئذ لا يكون أحدهما
 أولى بأن يكون وصفاً للآخر من الآخر كذا قيل وانه حينئذ ليس أحدهما أولى بالوصفية للآخر
 من شيء من الامور القائمة بالحل لكن في تمام أمثال هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابعة للاختصاص
 الناعت فيجوز أن يكون هذا الاختصاص لواحد من أمور قائمة بمحل دون آخر (قوله أشار الى
 الجواب بقوله الخ) فيه انه ان كانت سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل
 السلامة أمر عديم لزم قيام العرض بالمعدوم وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز * لا يقال نختار
 انها ليست باقية لكون البقاء عرضاً ولكن مستمرة الى حين الفعل * لانا نقول فليكن العرض
 والقدرة أيضاً مستمرين بل ينبغي أن يقال سلامة الاسباب تتجدد بتجدد الامثال بشهادة الحس بخلاف
 القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجدها فيه (قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف)
 يمكن أن يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف * فان قلت لو لم تكن صفته كيف يصح
 اعتماد التكليف عليها * قلت صح لانها يرتفع بها عجز المكلف ولو أورد هذا السؤال على كون الآية
 شاهداً لهذا الاطلاق لا ينه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث أسندت اليه
 وسلامة الاسباب ليست صفته لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارة بالمكلف
 بالحج وظاهره الاطلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها به أنسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها
 حينئذ يحتمل الرجوع الى الآية وقولنا هو ذو سلامة اسباب لا يستلزم كون سلامة اسبابه وصفه اذ
 يقال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفه ويريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه
 (قوله وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب) اذ بها يتمكن العبد من

(قوله فن قال الخ) قائله
 المحشي الخبالي (قوله وبما
 قلنا الخ) أي قبل هذا
 القول حيث قال على انه
 ذكر صاحب المواقف
 (قوله قيل الخ) قائله
 المحشي الخبالي (قوله كذا
 قيل) قائله المحشي الخبالي
 (ولي الدين)

القصد الذي يخلق الله القدرة عقبيه لاجالة وقوله لا الاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كافي قوله فان أريد بالمعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول وفي اطلاق المعجز في العرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم فيها من المعجز الا عدم الاستطاعة الثانية (قوله وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رضي الله عنه) جعل الشارح رحمه الله محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرته المصروفة الى الكفر فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقديم القدرة على الفعل ويمكن أن يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون كلام المتن تحريراً لقول الامام أيضاً (قوله هذا مما لا يتصور فيه نزاع) فيه بحث اذ الاشعري لا يجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض فلا وجه أن يقال يرد أنه يلزم بقاء العرض (قوله ولا يكلف البعد بما ليس في وسعه سواء كان متمتعاً في نفسه كجمع الضدين) هذا ما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور وانما ايل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه أيضاً وتارة بالاتفاق وأما الممكن في نفسه المتمتع من البعد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في جوازه وأما ما يتمتع ببناء على علم الله تعالى أو ارادته خلافاً فالتكليف به واقع فقوله وانما النزاع في الجواز يوم انه وقع النزاع في جواز جميع أقسام ما لم يقع به التكليف فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض الآخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالمتمتع في نفسه وأشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع أن الزمان في قوله ولا يكلف البعد غير محفوظ وبما يدل على ان الامر في قوله تعالى (أنبئوني بأسماء هؤلاء) ليس للتكليف ان الملازمة ليسوا من أهل التكليف ولا حاجة لدعوى عدم وقوع التكليف الي جعل تحميل مالا يطابق على غير التكليف لانه لا يتنافى عدم وقوع التكليف وانما يتنافى عدم إمكانه قال القاضي في تفسيرها معناه لا تحملنا مالا طاقة لنا به من البلاء والمعقوبة أو من التكليف التي لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطابق والاما مثل التخلص منه ولا يخفى أن عمله على عدم تحميل العوارض والمعقوبات والبلايا بعيد لانه حينئذ لا يناسب أن يسأل السائل عدم تحميل مالا طاقة له به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقاً ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لا طريق اليه الا اخباره تعالى فلذا استدلل عليه بقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً الا وسعها) لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مراداً أو لم يكن المضارع الذي لثني الاستمرار ودون بيانها خبط القتاد (قوله وجوزه الاشعري بناء على أنه لا يقبح من الله شيء) فان قلت هذا يوجب تجوز التكليف بالمتمتع في نفسه * قلت لم يجوزوه لامتناعه لان المتمتع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب المجهول المطلق ولك أن تقول عدم التجوز لان طلب المحال محال فيستحيل أن يطلب من العبد المستحيل (قوله وهذه نكتة) تأنيث هذه نكتة كما لا يخفى على من هو أهل لتحوها وانما سهاها نكتة لاحتياجها الى دقة نظري استخراجها * ودقت بالنقض وهوانها لوحت لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان لانه علم انهم لا يؤمنون وأخبر به * وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لا يؤمنون ايماناً تاماً كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس الا انه لا ينفعه ايمانه * ويمكن دفعه بأن كل أحد مكلف بالايمان قبل اليأس اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقاً لكان بالايمان عند اليأس محتالاً كما كف به وخارجاً عن عهدة الامر

(قوله فيه مسامحة) لمل وجه المسامحة في ذكر الاول في الموضوعين (قوله مراد الامام) أي الامام الرازي كما تقدم آنفاً في قوله ومن هنا ذهب بعضهم (ولي الدين)

(قوله يخلق الله القدرة عقبيه) بطريق جرى العادة (قوله يشعر بالخلاف فيه أيضاً) حيث قال وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه ففهم من قال يمكن تصوره ومنهم من قال باستحالته وهكذا قال الشارح أيضاً في شرح المقاصد فلا وجه لتخصيصه بكلام المواقف (قوله وفيه بحث لانه تعالى الخ) حاصل بحثه منع تقريب قوله لانه أخبر الله تعالى عنهم بانهم لا يؤمنون بعد حمل الايمان في قوله لزم ان لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان على الايمان مطلقاً أي سواء كان ناقباً أولاً وحاصل دفعه حل الايمان فيه على النافع وتخصيصه (كفوى)

(قوله الى ما قيل الخ)
 قائله المحشي الخيالي (قوله
 وأورد الخ) المورد المحشي
 الخيالي (ولي الدين)

(قوله ويمكن حلها الخ)
 حاصل هذا الحل منع
 الملازمة الثانية من التقرير
 أعني قوله لو وقع لزوم
 كذب كلام الله تعالى كما
 ان ما ذكره الشارح منع
 الملازمة الاولى منه أعني
 قوله لو كان جائزاً لما لزم
 من فرض وقوعه محال
 لكن يرد عليه ان الكلام

في كلامه تعالى الذي قد
 وقع وثبت منه تعالى فففي
 الملازمة انه لو وقع لزوم
 كذب كلامه تعالى الذي
 قد وقع وثبت لافي مطلق
 كلامه تعالى والتمنع المذكور
 مبني على حمله على ذلك ثم
 ان سوق كلامه يقتضي
 ان يقال اذ تقدير وقوعه
 يستلزم كون خبره تعالى
 بأنه يكلف النفس بما
 ليس في وسعها أو يقال
 يستلزم كون خبره تعالى
 بوقوعه قاتل (قوله لانه
 يتحقق بدل الخ) هذا لا يدل
 على المدعى لان تحققه بعد
 تحقق السبب مع ارادة عدم
 تحققه لا ينافي عدم حصوله
 لو لم يتعلق الارادة به قبل
 الحصول لانه بعد تحقق السبب ليس قبل الحصول (قوله انهم أيضاً) فاعل بـ رده (كفوى)

على ان هذا البحث لا يجري في التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بأنه لا يأتى بها أصلاً * ويمكن حلها
 بغير ما ذكره الشارح أيضاً وهو أن يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه
 يستلزم كون خبره تعالى بإيمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم إيمانهم
 لانه الواقع اتفاقاً حتى لو كان الواقع إيمانهم لا خبر به لا بعدم إيمانهم (قوله وما يوجد من الالم في
 المضروب الخ) حق البيان أن يجمع مع قوله والله تعالى خالق لأفعال العباد والخلاف في انه هل للعبد
 صنع فيه أم لا لا يوجب التقييد بالإنسان لانه أخص من العبد وقوله لا صنع للعبد في تخليفه بعد جملة
 مخلوق الله تعالى وهو ينفي كونه مخلوق العبد لنفي الكسب لاحالة فان مكروب العبد بما للعبد صنع
 لتخليفه اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلفه الله تعالى وانما يخلفه عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره
 الشارح بقوله والاولي أن لا يقيد بالتخليق الخ ونجيه انه اذا لم يكن للعبد مدخل بالكسب ولا بالتخليق
 فما وجه مؤاخذه العبد به في الاولى والآخرة ويمكن دفعه بأن العبد ممنوع من فعل يخلق عقيبه
 عادة ما يتضرر به أحد وقوله وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة يعني
 استحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة عليه فأما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائماً
 بالناظر لكنه ليس قائماً بمحل القدرة عليه وبهذا اندفع أن المتولد قد يكون قائماً بمحل القدرة ولم
 يحتاج في دفعه الى ما قيل ان هناك ضمنية مطوية وهي اننا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة
 الى المتولدات فينا حالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات وأورد على
 قوله ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب بمتمم وبعده
 لا ينافي كونه مكتسباً بواسطة السبب كما ان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة بوجبه ويضوت التمكن
 من تركه ويمكن دفعه بأن التمكن من عدم الحصول انه لو لم يتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل
 وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن أن يقال
 ولهذا لا يمكن من حصولها لان التمكن من الحصول أن يكون الحصول بآرادة التمكن فان الارادة
 ما به يرجع أحد طرفي المقدور فما ليس ترجعه بالارادة ليس بمقدور الا ان ما ذكره أظهر فلذا
 اختاره فتأمل (قوله والمقتول) أي كل مقتول ميت بأجله (الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله
 أنه يموت فيه وللتناس أجل واحد عند غير الكبي من المعتزلة الا أنه لا يتقدم الموت على الاجل عند
 الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكبي فانه عند الكبي
 أيضاً مات بأجله فلا يكون قوله والمقتول ميت بأجله مخالفاً لما عنده وفيه ان الكبي أيضاً قاتل بأن
 القاتل قد قطع الاجل الثاني ومن قال أراد به غير جماعة ذهبوا الى أن ما لا يخالف عادة الله واقع
 بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم تجر عادته تعالى
 بموت جماعة في ساعة يرد قوله انهم أيضاً لم يقولوا ان كل مقتول بأجله فيكون هذا القول لا كزعمهم
 أيضاً فلا يكون التقييد بالبعض لاخراجهم بل خص بيان زعم البعض المخالف بما ذهب اليه من
 سواهم لعدم الالتفات الى زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غير بين ما هو خلاف
 المادة وما هو عادة وانما أوقعهم فيه اهرب من شناعة الالتزام فانه لو لم يجعل مخالف المادة فصل

(قوله ووجه بأنه الخ) الوجه (٢١٢) هو المحشي الخيالي (قوله كما توهم فقيل الخ) التوهم القائل هو المحشي الخيالي

{ قوله وأورد الخ } المورد هو المحشي الخيالي { قوله العارية } وهي بالتشديد وقد تخفف منسوبة إلى العارفان طلبها عيب على ما قال الجوهري وابن الأثير ورد الراغب وغيره بأن العاري بالي والعارية واوية على ما صرحوا أنفسهم به وفي المبسوط وغيره أنها من العرية تملك الثمار بلا عوض ورده - وغيره - بالمشتقات استعاره منه فأما واستعاره الشيء على حذف من والصواب أن المنسوب إليه العارة اسم من الأمانة ويجوز أن تكون من التماور والتأوب وأن تكون الباء لالمعنى كالكرسي ذكره الزاهد كذا في جامع الرموز (ولي الدين)

(قوله ومعنى قطع الله الخ) توجيه للبارية بحيث يتدفع عنه ما قبل الصواب أن القائل قطع عليه الاجل كما وقع في شرح المقاصد لأن موت المقتول عندهم فصل القائل بطريق التوليد لاصنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه

القائل ويجعل فعل الله لزم خرق المادة لالاعجاز وذلك يوجب قدحاً في المعجزة ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه أقدر القائل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الي الاجل قال في شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعاً من غير تقدم وتأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له (قوله لئان الله تعالى قد حكم بالآجال العباد على ما علم من غير تردد بآية اذا جاء أجلهم الآية) قد تكررت هذه الآية في التنزيل مصدرة بقوله لكل أمة أجل وتعيين الاجل لكل أمة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامم في الاستدلال بحث وقوله واحتجت المعتزلة الخ مخالفا لما نقل عنهم أنهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانفائها عند انتفاء أسبابها ووجه بأنه يجوز لما ان ما ذكرنا من المنهات بصورة بصورة الحجية ولا يبعد أن يقال تبع الواهم لآزعمهم فان ما ذكرنا حجة لآمنه كما زعموا ولهذا أجاب بما أجاب والا لم يكن الجواب نافياً لان دفع المنه لا ينفع (قوله وبأنه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القائل ذماً الخ) يدفعه ان الله تعالى قدر أجله في هذا الوقت لعله بأن قتله في هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافي استحقاق الذم كإمكان الموت بالمرض لا ينافي تقدير الاجل ولا ينافي إيجاب الدية والقتصاص ومحصل الجواب عن الاستدلال بالآية ان الله تعالى قدر أجله سبعين سنة لعله بأن طاعته تصير سبباً لثلاثين سنة من عمره فتصير أربعون يستحقها من غير الطاعة سبعين لانه قدر أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤول الى القول بتعدد الاجل كما توهم فقيل فالحق في الجواب ان آحاد الاحاديث لا تناقض الآيات القطعية أو ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتي عمره الثاني (قوله لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيأكله) ما يعول عليه في تعريف الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتمذي أو غيره وقال بعضهم كل ما يتربي به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالما كقول اجماعاً ولهذا ولم يخصصه بالعبد قال السيد السند ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله تحديداً للرزق بل هو نفي لدعوي اختصاصه بالحلال وأورد على التعريف المعمول عليه انه تدخل فيه العارية مع انه بعد أن يسمى رزقاً وعلى كلا التعريفين قوله تعالى (ومارزقاهم بشفقة) لان الرزق لو كان مخصوصاً بالانتفع به لم يصح الاتفاق منه ثم لا يرد على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان لانتفع به لكن برده عليه جواز أن يأكل أحد رزق غيره * وأورد على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالكه وأجيب بأن الحرام لا يملك عند المعتزلة * وبطل عدم كون ما يأكله الدواب رزقاً قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر * وأشار بقوله وعلى الوجهين الى انه لا تمويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه ما لا يتمتع من الانتفاع به نظر وقيل على السبيل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالاً ولا حراماً مرزوقاً كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة (قوله لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب أن يأكله) لاحاجة اليه بعد اعتبار الاكل في مفهوم الرزق وقوله وأما معنى المالك فلا يتمتع انما يصح لولم يعتبر في معنى المالك الا كل

الاجل (قوله تبع الواقع) فيه ان القول بان ما ذكرود حجة لهم في الواقع بعد الحكم بان المقتول ميت باجابه وقد بالحجة الفاطمية ليس على ما ينبغي بل هو في الواقع ليس بحجة ولا منه (كقوي)

وقد اعتبر حيث قال بملوك يا كاه المالك (قوله والله تعالى يضل من يشاء) خص الفاعلين بتقديم
المستداليه بالله تعالى وقدم الاضلال لخالفه المعتزلة في صحة استداه الى الله تعالى ولانه أشيع ولهذا كانت
الكثرة لاهل الثار وفي عموم كلمة من اشارة الى انه يضل المهتدي ويهدي الضال ولذلك ورد الامر
بتكرار اهدنا الصراط المستقيم في كل وقت من أوقات الصلوات الخمس لكن لابد من تخصيص من
عن لا يتصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله لانه الخالق
وحده) دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ما قدمناه ثم هذا الحكم فرع خلق
الاعمال ووجه الاشارة الى أنه ليس الهداية ببيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه
تمورف ان تقييد الشيء بمشيئة الله انما يكون فيما لم يتم مشيئته تعالى به وفي قوله لانه عام في حق الكل
نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام بأنه يدعو كل أحد وذلك ان دعوته كل أحد
انما تتم لو لم يحل بعض الازمنة عن رسول وان تكون دعوة الرسول في جميع أزمنة نبوته بالله الى كل
أحد من أهل زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً أو تسميته ضالاً اشارة الى رد
توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالاً يجعل الافعال للوجدان على
صفة نحو أحمدته بمعنى وجدته محموداً أو بجعله بمعنى التصيير بمعنى تصير الله اياه ضالاً أو بمعنى
تسميته ضالاً كما في قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أنداداً) أي لا تسوا الاشياء أنداداً له وله توجيه آخر وهو
إقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يردده التعليل بالمشيئة ولا يبعد أن يقال في التقييد اشارة الى دليل
ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله في الشرع بالمشيئة (قوله ثم قد
نضاف الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام بحجازا بطريق التسبب) لحمل المضاف الى النبي عليه الصلاة
والسلام على بيان الطريق مسامحاً كان حمل المقيد بالمشيئة على الدلالة الموصلة مسامحاً والمذكور في كلام
المشايخ أن الهداية عندنا كذا أي في لسان الشرع والافلا انكار لكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة
(قوله ومثل هداية الله تعالى) فلم يتهجأ (الح) ومنه قوله تعالى (وأما نوحاً فقد نبأهم فاستجابوا للصوت) على
الهدى (على ما هو المشهور من أن استجاب الصوت على الهدى كناية عن عدم اعتدائهم ومنهم من قال
بجمل أن يكون كناية عن إرتدادهم) (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) البيان الاظهار فلو
أريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الآيه والحديث المذكوران ولو
أريد اظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه أن
يظهر طريق الصواب على أحد من حيث انه صواب انما هو مخلق الله الاعتداء فيه ولم يهتد قومه
لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب
وبهذا اندفع أيضاً أن فيها ذكره المعتزلة قوات طريق المطاوعة فان الاعتداء المطاوع الهداية لا يلزم
ذلك البيان واندفع أيضاً انه يطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدي اذ لا مدح الا بالحصول اذ
الاستعداد وان كان تاماً مع عدم الحصول فقيصة وقديمت كونه قيصه بل فضيلة مجتمعة مع القيصه
(قوله والمشهور) يعني فيما هو المشهور التقييد بالمشيئة والادلة المبطله لما نقل عن المعتزلة لهم لاعليم
بل عاينا وليس المراد ان المشهور يتأني ما ذكره المشايخ كما هو قيل يمكن أن يقال مراد المشايخ
بين الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا مناقاة (قوله وما هو الاصلح للعبد)

(قوله على ما قدمناه) أي
آخراً (قوله ومنهم من الح)
المراد منه المحشي الحياي
(قوله وبهذا اندفع الح)
هذارد على المحشي الحياي
وكذا المراد به في قوله
واندفع أيضاً الح (قوله كما
وهم الح) الوام هو
المحشي الحياي (ولي الدين)

في الدين عند معتزلة بصرة وفي الدنيا والدين عند معتزلة بغداد كذا في بعض الحواشي وفي
المواقف ما هو الاصلح للبعد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الجاني وقد مرت في صدر
الكتاب تدل على أن ليس الواجب الاصلح في الدنيا فلعل قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله ولما
كان له منة واستحقاق شكر في الهداية مدخول بأنه يجزى بالأعمال الواجبة شرعاً ويحمد المنعم الذي
أوجب على نفسه الانعام على كل أحد وقوله ولما كان امتانته على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق
امتانه على أبي جهل ويمكن أن يقال ولما كان شكره على النبي أوجب منه على أبي جهل وفيها
أن انعام النبي أكثر من انعام أبي جهل لما ان الاسامح بحاله كان أكثر من الاصلح بحال ذلك وفي
قوله ولما كان لسؤال العصاة الخيانة بالسؤال والابتهاال الى الله بصير اللطف أصلح له وبصير أحق
بالانعام وفي قوله ولما بقي في قدرة الله تعالى الخ انه تجدد مصالح العباد يوماً بما ذكره في
جواب غاية متشبههم حاصله أن كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالمواقف لا يخلو عن المصاحبة وان لم يكن أصلح
بالنسبة الى البعد فلا يكون بخلا وسفها بل رعاية لمصلحة والموار بفتح العين هو العيب وقد يضم
(قوله وعذاب القبر للكافرين) لما ثبت في حق الكافر خاصة انه جعل في قبره تسعة وتسعين
نيناً تنهشه وتلدغه ووجه بعض علماء الحديث هذا العدد بأنه لأعراضه عن تسعة وتسعين اسماً
لله وينبئ أن يريد بالعصاة من مات على العصيان فإن التائب من الذنب كمن لا ذنب له وبذلك على
أن من العصاة من لا يريد الله تعذيبه الاستعاذة من عذاب القبر فإنه لو كان مقرراً واقعاً لاحتالة
لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ان لا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لثقل عذابهم وبعدم
عن الرحمة ولما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الابرار بطريق الاولى فسلم من بيان وجه
تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفي به وقوله بما يعلمه ويربده متعلق بعذاب
القبر والتعميم على سبيل التنازع أي بما يعلمه الله ويربده بمعنى بشئ منها غير متعين وان صرح
الآنار ببعض كما مر في التعذيب وكما جعل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له ويحتمل
أن يكون متعلقاً بالتعميم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه الميت ويربده (قوله وسؤال منكرو النكير
وهما ملكان بدخلان القبر) فيه رد على الجاني وابنه والبلخي حيث أنكروا نسبة الملكين
منكراً ونكيراً وقالوا إنما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلججه اذا سئل والنكير إنما هو
تقريع الملكين له ولنا ما وقع في حسان المصاييح عن أبي هريرة انه قال قال رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم اذا قبر الميت أنه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير
وكان النكير أهيب من المنكر حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان
منكراً ونكيراً جنسان والا فني ساعة واحدة يتفق أموات في أطراف العالم فلا يمكن أن يسألا
الجميع في آن واحد ولا يبعدان تنكيرهما للإشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن
نبيهم والمقصود من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اخلاق السؤال في المتن وقوله ثابت
كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد (قوله لانها أمور ممكنة) لاستحالة
حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها (أخبر بها الصادق) فلا قبل النسخ اذ لا نسخ في الاخبار والمراد
بالصادق إما النبي لان القرآن أيضاً يعلم من جهته وإما الله تعالى لان كل ما يخبر به النبي وحي يوحى

(قوله لم يكن في الشرع
الاستعاذة منه) فيه نظر
لجواز ان يكون فائدة
الاستعاذة التوفيق للتوبة
أو العصاة عن العصيان
والقياس على الدعاء بالرحمة
على الكفار مع الفارق
كما لا يخفى (كفهوى)

وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد آخر وهو انه أخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله على ما نطقت به النصوص لان ماله معارض ليس نصاً عند التحقيق ولا يخفى ان شيئاً مما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض المصاة دون بعض وقد أكد ما قدمه من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التعميم حيث أكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت الا بواحد يدل على التعميم وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب والا فقدم نص التعميم على شواهد سؤال المنكر والكبر ووجه دلالة الآية الاولى ما ذكره المواقف من أنه عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار غدواً وعشيا فهما متقاربان ولا شبهة في كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقاً لان الآية في شأن الموتى ووجه دلالة الآية الثانية ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيه بان أزمنة الدنيا في جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلا استقلالها استعمال الفاء تأويل لاداعي اليه وأشار بقوله وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال القبر متواترة المعنى الى ان الثبوت بالدلالة السمعية حق وكون الاخبار أخباراً لا ينافي كونها دليلاً مفيداً لليقين والقطع (قوله وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض) وجوزوه بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجهاد والجواب بجواز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في بعضها نوعاً من الحياة قدر ما يدرك به ألم المذاب أو لذة التعميم يدل على أن انكارهم مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يعرف بخلق الله المخلوقات في النشأتين بل الظاهر انهم لما وقفوا بين اثبات إحياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهد ترجح عندهم التأويل * والمأكول في بطن الحيوان والمصلوب في الهواء المشاهد لنا الى أن يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شهبان قوبان للمنكرين تحيرت الاصحاب في دفعها وجعلوا من أحرق وذري أجزاءه في الرياح العاصفة شمالاً وجنوباً وقبولا وذبوراً أقوى منها فذكر المصلوب بلا قيود ذكرناها اخلال بالبيان وتشعيمهم بعدم التأمل في نجائب الملك والملوك وبأنهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى انما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من إحياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير ان نعرفه ولعل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الإيجاد والامانة والنشور ذلك نعم الكلام معهم في انه هل يصلح هذا الاستبعاد لترك ظواهر احاديث متواترة المعنى أم لا (قوله واعلم انه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردنا بالذكر) لامارة لأفرادها بالذكر بل يجوز ان تكون من آخر مباحث الدنيا وأول مباحث الآخرة إلا أن رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على ما ذكره (قوله وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقاً وتأكيده) وإيراداً للمسئلة بعبارة الشارع حيث وقع في الكتاب والوزن يومئذ الحق وورد في الحديث من شهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وابن أمته وكلته ألقاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل (قوله والبعث) قال الامام الرازي مسئلة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما اما عن تخريبه أو عن تعميره بعد

(قوله صريح النظم فهو) أي
عرض النار (قوله والجواب
بجواز الخ) أي جواب
الشارح (قوله ذلك) فاعل
يظن (ولى الدين)

(قوله عطف عذاب يوم
القيامة) فيه نظر فان
المعطوف هو الادخال في
أشد العذاب يوم القيامة
فيفيدان الادخال والعرض
متقاربان فلا يلزم تغير
العرض لعذاب يوم القيامة
(قوله صريح النظم) هذا
غير مسلم بل هو أدل المسئلة
على انه لو تم هذه الدلالة
لكفى في المقصود ويلغو
سائر المقدمات لا يخفى
(كنهوى)

تخريبه فهذه مطالب أربعة الأول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يبيده كما كان حياً عالماً عاتلاً ويوصل اليه التواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو انه يخربه بتفريق الاجزاء أو بالاعدام والاقناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار (قوله وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع أجزاءهم الاصلية ويبعث الارواح اليها) في شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسألة المادة لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المادة الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المادة الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الإلهيين والثالث ثبوتهما معاً وهو قول كثير من المحققين كالحليسي والفرزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمّر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المسكفة والطبيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق اكل واحد من الارواح بدناً يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادةها أو هي جوهر بان بعد فساد البنية فيمكن المادة حينئذ هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل منهما وان ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المادة الروحاني وأما الجسماني فهو ينكره وكيف وهو لا يجوز اعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام الجسم وانما التردد عنده في انعدام النفس (قوله حق) الحق هو البعث الجسماني مطلقاً وأما انه هل يبقى الانسان بالكلية ثم يعاد أو تفرق أجزاؤه ثم يجمع فلا يجزم فيه نفيًا وإيجابًا فقول شارح في تفسير البعث على ما سبق لا ينبغي أن يكون مبنيًا على انه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغي ان يكون إشارة الى أن الراجح عنده ذلك ووجه ان امتناع اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع انه يتقد قياس هكذا يبعث الموتى إعادة المعدوم واعادة المعدوم متممة ان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة متنوعة لان الاعادة بجمع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه اليه (قوله لما ورد في الحديث ان أهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضره مثل أحد) يقتضى هذا ان بدنا جرد عن لجنته وعن أشعاره يكون بدنا آخر وان بدنا يتورم بعض أعضائه يكون بدنا آخر مع انه خلاف المتعارف وقد يجاب بان عظم الضرر بالانتفاخ لا يضر زائد والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية ويرد بان العذاب للروح المتعلق به ويمكن أن يرد بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانما زيد ليعذب الجهنمي بعظمه بل يجوز ان تكون الاجزاء الزائدة هي النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب هو منع استلزام عظم الضرر تقارير البدين لكونه بالانتفاخ والا لزم التعذيب بلا شركة وقوله ومن هنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ بما يخالف المقصود لانه يوهن فساد التناسخ والالقي ان يذكر في الجواب بان يقال وان سمي مثل هذا تناسخا كان هذا نزاعا في مجرد الاسم ومن هنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه

(قوله ان الصغرى) خبر
قوله ووجه ان الخ (قوله)
ويرد بان الخ (الراد هو
الجنسي الخيالي) قوله
لكن وجود الرد جميع
النسخ التي رأيناها وجود
الرد والصواب وجوه الرد
(ولي الدين)

قدم راسخ (قوله انما يلزم التناسخ لولم ين البدن اثنتي مخلوقاً من الاجزاء الاصلية الخ) يعني ان التناسخ موضوع لانقال الروح من بدن الى بدن متباينين في الاجزاء الاصلية لا ان البدن الثاني عين الاول حتى يرد بلفظيرة استدلالاً بالسمع كما وقع لبعض (قوله لم يمكن وزنها) لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والبعث ما ليس قائده على قدر العمل والظاهر ان المرادني الفائدة مطلقاً والجواب بان كتب الاعمال هي التي توزن لا يخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتاباً فيه أشهد أن لا إله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله مع صفه يغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلاً كل سجل مثل مد البصر فانما لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جداً الكتب الطويلة الكبيرة والمنع المشار اليه بقوله وعلى تقدير كون أفعال الله تعالى معاملة بالاعراض ليس بشيء لانه لا ينكر أحد ان فعله تعالى لا يخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الفرض لا بد من الفائدة ويمكن ان تكون الحكمة في الوزن ان يطالع حفظة النار على استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة على استحقاق كل بر ومن أنكر الميزان فسر به بملك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان أحدهما أو تساويهما (قوله والكتاب المثبت الخ) وصف الكتاب تنبيهاً على ان المراد به مهود والظاهر في قوله يؤتى الذي يؤتى ليكون وصفاً بعد وصف ويتم بيان العهد وقوله اكْتفاءً بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله تعالى أي لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد أي لان الكتاب يذكر الحساب لانه ليس الا له وما لم تعرضوا له وقد ثبت بالسنة شفاعة القرآن لاهله ومحاجته لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقد نبه بالاستشهاد بالحديث على ان السؤال للمؤمنين على وجه الستر وان السؤال عن الذنب (قوله قرره بذنوبه) معناه حمله على الاقرار بذنوبه وفي القاموس كفف الله محرقة حرزه وستره وهو الظل والجانب والتاحية (قوله والحوض حق لقوله تعالى انا أعطيناك الكوثر) الكوثر في الآية عند الاكثر الخير المتباعد في الكثرة ومن حمله على الماء قال انه اسم لنهر في الجنة ومن قال انه اسم حوض في الموقف قال سمي كوثرأ لانه بمنى من نهر الكوثر وتحقيقه في شروح كتب الحديث فالاستدلال بالآية استدلال بنوع آية وقوله ماؤه أبيض من اللبن شاذ لانه لا يجي أفضل التفضيل من اللون وكون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد أو الامعان ويؤيد الاول ما في رواية فيه أباريق من الذهب والفضة كمدد نجوم السماء وقوله من شرب منها فلا يظم أبداً فلا يشرب ماء الجنة الا لتتيم وأما المتلى بالجعم من المؤمنين فاما أن يحفظ الحوض منه وأما أن لا يظم في جهنم (قوله والصراط حق) في بعض الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وماروي ان الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجه ان الطلب في الميزان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار أكثر الملة منزلة لا وقوع والجواز وجوزها أبو الهذيل وبشر بن المعتز من غير حكم بالوقوع واختلاف قول الحياتي في نفيه وإثباته وعلى تقدير تسامح كونه تعدياً للمؤمنين يجوز أن يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتأويل الصراط عند من أنكروه انه الاعمال الرديئة التي يسئل عنها ويؤخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بنتها (قوله وتملك المنكرون) مقتضى الدليل أن يكون تمسكاً لمنكرى الجنة والنار مطلقاً لكن

(قوله في بعض الحواشي)
المراد به هو حاشية الخبالي
(ولي الدين)

(قوله فكيف يغلب) وأجاب
صلاح الدين عن هذا بان
الاستبعاد نشأ من قياس
الغائب على الشاهد وهو
باطل وهذا بخلاف وزن
الاعمال فانه غير ممكن عقلاً
(كفوي)

هذه القولة متعلقة بصحيفة
(٢١٦)

قوله لا يقابل التوقف ويمكن
تصحيح المقابلة بان العام
اذا قبل بالخاص يراد به
ماوراه على ما يشعر به التمييز
بالاولى دون الصواب
مفتي زاده (منه)

الدليل لبعض المعتزلة والفرق الاسلامية لا ينكر ونهما مطلقاً فيرد عليه انه يدل على امتناعها مطلقاً
 وأنتم لا تقولون به والمشهور في نفى كونهما في عالم العناصر انهما لو كانا في عالم العناصر لزم التباس وهو
 مفارقة النفوس عن الابدان في عالم العناصر وتلقاها بها فيها وأنتم لا تقولون به وقد قام الدليل على
 بطلانه وكأنه لما رأي الشارح ضعفه بدله بما ذكره الا أن صاحب الدليل كان ملتزماً للدليل
 العقلي فلم يبق ما للزعم بحاله ووجه انهما لو كانا في عالم الافلاك لزم الحرق والالتهام أن لا يجوز فيه
 الحرق والالتهام لا يخاطبه شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه شوبتهما من قبيل
 ما يتكون ويفسد وأما وجه انهما لو كانا خارج عالم العناصر والافلاك فليس لزوم الحرق والالتهام
 بل المذكور فيه ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر اسكان كريا أيضاً فمعرض بينهما
 خلاء وأنه محال (قوله ولما قص آدم وحواء) وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل
 ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بأرض فلسطين بالواو والياء وقد يسمى فلسطين
 بكسر فائها وقد فتحت كورة بالشام أو قرية بالعراق أو كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى
 امتحاناً لآدم عليه الصلاة والسلام وحل الابطال على الانتقال منه الى أرض الهند كما في قوله تعالى
 (اهبطوا مصرأ) وقوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً)
 يحتمل الجمل المتعدي الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن للذين لا يريدون الخ فيكون وعداً
 بمجعلها جزاء لعدم ارادة العلو والفساد وما في بعض الحواشي ان هذا الجمل لازم وجود الجنة ليس
 بشيء لان هذا الجمل انما يتحقق في الآخرة ولو سلم لصار لازماً بوعده الحق (قوله لو كانتا
 موجودتين الآن لما جاز هلاك أهل الجنة) فيه انهما لو وجدتا بعد أيضاً لما جاز هلاك أهل الجنة
 وهو يخالف كل شيء هالك الا وجهه (وقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به
 الانتفاع المقصود به والا فلا يبقى يدل على وجود الصانع وهو من أعظم المنافع (قوله أي دائماً)
 يعني ليس البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ماهو العرف حينئذ قوله لا تفتيان
 تأ كيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح عليه اسكان لا تفتيان افادة لا إعادة * فان قلت لا يقتضي
 قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فناء أهلها لانهم أدركوا الفناء قبل دخولها * قلت يقتضي فناء
 الرضوان والخور والفلان وغيرها من أهلها فلذا احتاج الى تأويل عدم فناء أهلها بعدم استمرار
 الفناء (قوله لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبداً) أي لقوله مرتين هذا الكلام تارة
 في حق أهل النار وضمير فيها للنار وتارة في حق أهل الجنة وضمير فيها للجنة (قوله وذهب
 الجهمية الى انهما تفتيان ويبنى أهلها وهو قول باطل يخالف للكتاب والسنة والاجماع) انما
 يخالفها لو لم يكن المراد فناء لحظة تحقيقاً لحكم كل شيء هالك الا وجهه (قوله الشرك بالله) المراد
 مطلق الكفر والا لورد أنواع الكفر غيره فيرد استدراك ذكر السحر لانه داخل في الشرك
 فلا يتم عدد التسعة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش
 المسلمين والاحاد في الحرم ترك الاستقامة فيها أمر به وأورد على قول صاحب الكفاية انهما اسمان
 اضافان انه يخالف قوله تعالى (إن تجنبتوا كباراً) والمراد بالكبرية غير الكفر بقرينة ما حكم به عليها
 (قوله بناء على ان الاحمال عندهم جزء من حقيقة الايمان) هذا لا يصلح لان يكون مبنى لكونه

(قوله ومن زعم ان الجنة
 الخ) هذا كلام اليباضى
 في أوائل سورة البقرة (قوله
 بالواو والياء) يعني تقول
 فلسطين بالواو في حال الرفع
 وفلسطين بالياء في النصب
 والجرو والمراد من قوله وقد
 يسمى فلسطين انما يلزمها
 الياء في كل حال على ما حققه
 المحشي في حاشية اليباضى
 (قوله وما في بعض
 الحواشي) وهو حاشية
 الخبالي (قوله قيل يريد
 الخ) قائله المحشي الخبالي
 (قوله الزائد على ضعف
 الخ) فيه سقط من قلم
 الناسخ والصواب الغير
 الزائد الخ لان الفرار من
 الزائد على ضعف جيش
 المسلمين ليس بذهب فذ لا
 عن ان يكون من الكبار
 (قوله وأورد) المورد هو
 المحشي الخبالي (ولي الدين)

ليس بمؤمن ولا يصلح أن يبنى عليه كونه ليس بكافر وسيأتي مبني انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفي والمخالف في عدم الادخال في الكفر لا يخص الحوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم انه يدخله في النفاق ولا يخفى انه كفر مضمر (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستحفاف كان كفراً) أي بحسب الظاهر وبحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر وأما بينه وبين الله فهو مؤمن ولم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل (قوله الثاني الآيات والاحاديث الناطقة) أي الدالة دلالة صريحة وفي كون ما ذكره من الآيات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين المبرئين من العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة مبني على فرض القتل والعصيان واثبات الاقتان على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض (قوله وهي كثيرة) الظاهر ان الضمير للآيات ولك أن تجعله للاحاديث حتى لا يفتي الاحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لفير المؤمنين) المتفق عليه عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر (قوله فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه) لا يخفى في ان القول بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا محصل لدعوى ترك المختلف فيه نعم اختلاف الامة يصير سبباً للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف (قوله أن هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولاً بالمرزلة بين المغزلين بل بالكفر لان النفاق كفر مضمر على انه أيضاً مخالف للاجماع المتقدم لاناف للاجماع لان المسلمين أجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الا أن يقال الكفر المضمر لا يمنع تلك المعاملة (قوله والجواب أن المراد بالآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق) فينصرف الفاسق المطلق اليه لانه الفرد الكامل سيما في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب أيضاً بن المراد بالمؤمن الكامل في الايمان واذا كان الحديث وارداً على سبيل التعليل لم يمكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الزاني الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد بالايمان كامل لكن ترك التقييد تعليلًا مبانة ويمكن أن يجعل الحديث نهياً في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزني الزاني وهو مؤمن قيد النهي بالحال المتأني لآزنا مبالغة في التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيداً وهو أخوك (قوله لما بالغ في السؤال) في حسان المصايح من باب التوبة والاستغفار عن أبي الدرداء أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول (ولمن خاف مقام ربه جنتان) قلت وان زني وان سرق يارسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت الثانية وان زني وان سرق يارسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت الثالثة وان زني وان سرق يارسول الله قال وان زني وان سرق رغم أنف أبي الدرداء وما رواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الايمان والرجم الذل يقال رغم أنفي لله ذل عن كره وأرغمه الذل والاصل في ذلك أن غاية الذل أن يضع الذليل الجبهة على الارض تواضعاً فيصل الرغام أي التراب أنه (قوله واحتجت الحوارج بالنصوص الظاهرة) وجه ظهور الآية الأولى ان كلمة من عامة تم الفاسق والجواب أن كلمة من لانهم لا يتناول صلته فلا يتناول الافاسق لم يصدق بما أنزل الله وعدم التصديق بما أنزل الله كفروا نحن لا نخالف في كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى أن هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الآية ومن عن جعلها متروكة الظاهر لما بأن المراد بما أنزل الله التوراة بقرينة سابق الآية وأن المراد من لم يحكم بشئ مما

(قوله ومنهم من قال الخ)
قائله المحشي الخبالي (قوله
يقص على المنبر) أي يعظ
الناس (قوله ولمن خاف
مقام ربه) أي خاف من
القيام بحضرة ربه يوم
القيامة وترك المعصية
(ولي الدين)

أنزل الله بناء على أن ما لا معلوم فتحمل الآية على غنوم النقي وان كان الظاهر نفي العموم لدخول النقي على العام ووجه ظهور دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية حصر الفاسق على من كفر بعد الإيمان ولا شبهة في أن عصاة المؤمنين فساق فلولم يكفروا بفسقهم لم تحصر الفساق في الكفرة ويرد عليه أن الآية إنما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لا يتم الحصر لأن من كفر لا يبدل الإيمان أيضاً فاسق فلا بد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر ويدفع عنه بأن الفسق لا يستعمل في غير من آمن ويرد عليه أن هذا عرف طار وأما في أصل اللغة الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقاً إذ كثر إطلاق الفاسق في الكافر الأصلي ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب مما حمله الشارع شعاراً للكفر فلا يجوز أن تكون الصلاة منه والجواب المشار إليه في كلام الشارح بترك ظاهره لما قيل أن المراد الترك على وجه الاستحلال أو المراد بالكفر كفران النعمة وأما أن المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة في عدم كون الدم منصوماً ووجه ظهور دلالة الآية الأولى على اختصاص العذاب بالكافر أن تعريف العذاب للاستفراق أي كل عذاب على من كذب وتولى فلولم يكن كل فاسق كافراً لم يصح حصر العذاب في الكافر إذ كون العاصي معصياً من ضروريات الدين وتوجيه ترك ظاهره كما أشار إليه الشارح ما قيل أن المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا يخفى أن الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز أن لا يذب صاحب الصغيرة ويعني للاجتناب عن الكبائر ووجه ظهور الآية الثانية أن تعريف الخزي ظاهر في الاستفراق فلولم يكن العاصي كافراً لم يكن كل خزي على الكافرين لأن للعاصي المذهب أيضاً خزياً لقوله تعالى (أنك من تدخل النار فقد أخزيته) وترك ظاهرها تخصيص الخزي وفيه أيضاً ما تقدم من أنه لا يبدل على كفر أرباب الصفائر وقوله للتصوص على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد به أن عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الأولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المنعقد على ذلك (قوله والله تعالى لا يفر أن يشرك به إجماع المسلمين) يعني بلا توبة ويريد إجماع المسلمين قبل ظهور الخالفين لمخالفة النبي والمجاهد في ذلك حيث قالوا دوام العذاب إنما هو في حق الكافر المعاند والمقصر وأما المبالغ في الاجتهاد إذا لم يهتد للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فمدور فمخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون إلى جواز مغفرة الشرك هم أهل السنة لأنه تصرف منه تعالى في ملكه وله أن يفعل ما يشاء ولا يسل عما يفعل والناهبون إلى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والأدلة الثلاثة المذكورة مبنية عليها وقد عرفت ما فيها من الفساد ونجته على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والحسن ما قيل من أنه يكفي التفرقة بأقابة الحسن دون المسيء ولا يتوقف على تعذيب المسيء ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم ينجبه وقيل على قوله والكفر نهاية في الجنابة لا يمتثل الاباحة ورفع الحرمة فلا يمتثل العفو أصلاً أن نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجنابة ويدفعه أن قضية الحكمة إذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجنابة ويرد على قوله وأيضاً الكافر يستقدم حقاً ولا يطلب له عفواً أنه يستقدم حقاً في الدنيا وبعد رفع الحجاب يستقدم ما هو الحق فيطلب

(قوله الما قيل الخ) خبر لقوله والجواب قائله المحشي الخيالي (قوله ما قيل أن المراد الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ما قيل من أنه) قائله المحشي الخيالي (قوله وقبل على قوله الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وتعريف المسند لغير الحصر) كجبر الدنا كيد (قوله وغير المسيء لم ينجبه) فيه نظر ظاهره إذ ينجبه حينئذ أيضاً أنه يكفي التفرقة بأقابة غير المسيء دون المسيء (كنفوى)

(قوله ولدفع هذا جعل الخ) الجاعل هو المحشي الحياي (قوله وقد يقال الخ) قائله المحشي الحياي (قوله قبل المراد الخ) قائله المحشي الحياي الى قوله فامل (ولي الدين) (٢٢١)

(قوله ثبوت الباطل أبداً)
قوله أبداً متعلق بالثبوت
(قوله فلا اعتقاده في كل زمان) ان أراد ما هو الظاهر منه يكذب به قوله ان الاعتقاد في الدنيا لا يتأبد وان أراد ان الاعتقاد ثبوته في كل زمان جزء فلا ينفرع عليه قوله فيتأبد جزؤه إذ لا يلزم من تأبد المعتقد تأبد جزء الاعتقاد كما لا يخفى (قوله لعدم تنامي زمان اعتقاد الباطل) فيه ان اعتقاد ثبوت الباطل في الازل انما يوجب عدم التناهي في زمان ثبوت الباطل بحسب الاعتقاد لعدم التناهي في زمان الاعتقاد والمقتضى لتأبد الجزاء هو الثاني دون الاول كما يفصح عنه قوله فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد (قوله ولدفع هذا جعل) الجاعل المحشي الحياي (قوله وكل منهما يدل على عدم الخ) فيه نظر فان غاية ما في الباب ان كلا من الآيتين لا تدل على تعيين عدم العقاب لانهما يدلان على عدم تعيين عدم العقاب وبينهما بون بعيد وأيضاً لا ملازمة في قوله لو تعين

العفو فيجوز أن يفرض له ويرد على قوله وأيضاً هو اعتقاد الابد أن الاعتقاد في الدنيا ولا يتأبد إذ يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن أن يقال المراد ان اعتقاد ثبوت الباطل أبداً فلا اعتقاده (١) في كل زمان جزء فيتأبد جزؤه واعتقاده الباطل في الازل أيضاً يقتضي تأبد الجزاء لعدم تنامي زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لا محالة واعلم أن مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة أن لا تفرض الصفائر أيضاً كالشرك فضلاً عن الكبائر (قوله ويفرض ما دون ذلك لمن يشاء من الصفائر والكبائر مع التوبة أو بدونها) فان بيان حكم الشرك مع التوبة الآن يقال المراد بقوله لا يفرض الشرك عدم المغفرة بالتوبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ولك أن تجعل الشرك مع التوبة داخلاً فيها دون ذلك ثم تقييد المغفرة بالمشيئة يفيد عدم تعيين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه تعين مغفرته فالاولى أن يجعل البيان بيان الذنب بالتوبة فالشرك لا يفرض ومغفرة ما دونه تتعلق بالمشيئة وملاحظة الآية في تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية ويذكرها ولا يخفى ان التذكير في الحكمين فالاولى وفي تقرير الحكمين (قوله والمعتزلة يخصونها) أي يخصون الآيات والاحاديث اذ لا يخلص لهم سواء ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الآية بمادون الكفر من الكبائر مع التوبة والصفائر مطلقاً مما لا يساعد النظم لان الكفر أيضاً مغفور بالتوبة ولدفع هذا جعل ضمير يخصونها للمغفرة أي يخصون المغفرة ولا طائل تحت لانه لا بد لهم من تخصيص الآيات والاحاديث أيضاً وقوله وتسمكوا بوجهين يريد به التمسك في مذهبهم أو في تخصيص الآيات والاحاديث (قوله وزعم بعضهم ان الحلف في الوعيد كرم) ذلك البعض هم الاشاعرة ومذهب المحققين يمكن دفعه بأن الوعيد تحويف للعباد وتحريض على العبادة وليس إخباراً حتى يكون الحلف فيه تبديلاً للقول وقد يقال في الوعيد تضمن المشيئة لانه لا ينافي بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضي فيه القول البت ويمكن أن يراد بقولهم المذهب اذا علم انه لا يعاقب انه اذا علم احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته في الذنب تقريراً له على الذنب لانه يشكل على الاحتمال ويختار مشيئاه العاجل ولا يخاف من المسأل فالاحوط أن يجعل الوعيد قولاً بآياً وكما ان التقرير على الذنب يخالف حكمة الارسال يخالف فائدة الوعيد (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا) قبل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكر الشارح من الادلة فلا ثبات للجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل وكأنه يريد انه ترك الشارح ما به من اثبات ما ينكره الخصم وأني بما لا يفي من اثبات ما يعترف به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والآية تدل عليه لدخول الصفائر مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المتعلقة بالمشيئة وتحت الاحصاء للمجازاة وكل منهما يدل على عدم تعيين عدم العقاب وأيضاً الادلة تدل على الوقوع جزماً اذ لو تعين عدمه لم يتعلق بالمشيئة وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص أصحاب الصفائر والمعتزلة جزموا بعدم

(١) أي فلا اعتقاد ثبوته في كل زمان (منه)

عدمه لم يتعلق بالمشيئة لجواز أن يتعلق ويدخل أصحاب الصفائر بأجمعهم تحت قوله تعالى من يشاء على انه لا تقرب اذ لا شك انه لا يلزم من عدم تعيين عدم الوقوع تعيين الوقوع جزماً لجواز أن لا يتعين الوقوع أيضاً (كفوي)

الوقوع مع الاجتناب من الكبائر وفي قوله والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة انه لو كان كذلك لكان المقاب مقطوعا به الا أن يتكلف بأن المراد انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانا لانسم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة بل يكون لمجرد السؤال وقيل بل يكون لعلم المغفور له حق نعمة المغفرة في ذمته فلا يفوته شكرها وسوق الآية بفيه وانظر ولا تغفل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) يعني المعلق عليه التكفير للثبوت الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر أيضا ولا خلاف في أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بدله من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقاً والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم ولا ينبغي ان يحمل كباثر ما تنهون عنه على الكفر على كل من التوجيهين المذكورين في غاية البدو البلاغة فتقضى أن يقال إن تجنبوا الكفر لو جازته وموافقته لعرف البيان فالحق ان مدلول الآية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب عنه عن الكبائر (قوله الا انه أعاده يعلم ان ترك المؤاخذه على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لو كان المراد التنبيه على ان افظ العفو يطلق على ترك المؤاخذه على الذنب لقال والعفو عن الذنب بل قال ويفر ما دون ذلك ويفر لمن يشاء من الصغائر والكبائر فالاولى ان المناط قوله اذا لم يكن عن استحلال فهو افادة لاعادة ويرد أنه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذ الصغيرة أيضاً كذلك وان الاخصر الاوضح الجامع للتكتين أن يقول ويفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويفر اذا لم يكن عن استحلال وبعد فيه أنه يفو عن الذنب عن استحلال اذا تاب عن الاستحلال وان لم يبق عن الذنب وقوله وايتملق به قوله ويراد به التعلق المنوي اذا كان اذا للشرط واللفظي أيضاً اذا كان ظرفاً صرفاً وقوله وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة أو يحمل التخليد على امتداد الزمان أو على التخليط وسلب الايمان يؤول بالتخليط أيضاً فالاولى ويؤول بهذه النصوص الدالة الخ فاعرفه (قوله والشفاعة) أى المقبولة على ان اللام للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) ولولا الكلام في الشفاعة المقبولة لم يثبت للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبي صلى الله عليه وسلم لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجري عليه الشارح في التلويح الظاهر انه ثبت لهم الشفاعة اذ الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمي لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يؤول لم ينل شفاعتي بأنه لم ينل مرتبة شفاعتي ولم يكن من الاخبار الشافعين وبأنه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة فلا ينحج ان حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى علي ان الحرمان عن شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخبار ولك أن تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب اهل الكبائر مثلاً جزاء الله تعالى فيجوز أن يفو الله بشفاعته عن المذنب ولا يفو عن تارك سنته (قوله بالمستفيض من الاخبار) وبالكتاب كما أشار إليه الشارح وكأنه تعريض منه بأنه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بأن دلالة الكتاب غير واضحة أما الآية الاولى فتعرف دلالتها

(قوله ولا ينبغي ان حمل الخ) وعلى هذا مشي العلامة الكسبي حيث قال ولا ينبغي عليك بعد هذين الوجهين والا قرب أن تجري الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصي المقاصب عليهم بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين انتهى وعلى هذا حمل الآية القاضي البيضاوي وأورد خلافه بصيغة التمرى ولقد حققنا هذا البحث على هذا قبل اطلاعنا عليه والله الحمد على الموافقة مع المحققين فيكون هذا كذا كذا المكفرات من الصلاة الى الصلاة ومن الجمعة الى الجمعة فلا يعاقب على الصغائر المكفرة بمقتضى وعده تعالى فان خلف الوعد لا يجوز عليه تعالى اتفاقاً بخلاف خلف الوعيد فان فيه خلافاً معروفاً وليس هذا مذهب الاعتزال كما ينهونهم كما لا ينبغي على من له دراية في علم الكلام (قوله فاعرفه) لعل وجه المعرفة اشارة الى أن في تقديم هذا على يؤول ايهام الخصر (ولي الدين)

(قوله وقد يدفع أيضا الخ) الدافع هو المحتسب الخيالي (قوله لان الضمير أي في قوله وهو على السطح) قوله كالنكرة فيها أي في الدلالة على العموم (قوله يرد عليه الخ) هذا اليراد أوردته الفاضل الخليلي الفناري في شرح المواقف وأجاب عنه بما سنقله في قوله نعم وإلى السؤال والجواب أشار المحتسب الخيالي (قوله نعم لو تم الخ) فيه اشعار بعدم تمام ما في شرح المواقف لكن قال الفاضل الخيالي ابن الفناري لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب (٢٢٣) بارتكاب الصغيرة أصلاً وإن

أوهم به في الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلق انكارهم الشفاعة لدرء العقاب كالأبغنى على المتصف (قوله ونوقش الخ) المناقش هو المحتسب الخيالي (قوله لا يثبت المذهب) أي مذهب أهل السنة عدم خلود أهل الكبائر في النار (قوله لا يثبت المدعي) أعنى خروج جميع أهل الكبائر عن النار وخلاف مذهب أهل الاعتزال (ولي الدين)

(قوله وهو ضعيف لان التركيب الخ) أقول غرض الدافع وهو الخيالي ان الضمير اراجع الى النكرة المنفية العامة ليس يلزم عمومهم بمجرد عموم مرجعهم وذلك حاصل بالتركيب

على اثبات إيمان صاحب الكبيرة ولان الأمر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشفاعة في الآخرة لجواز أن يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا أن يوفقهم الله تعالى للتوبة ويصبروا مضطربين وأما الثانية فلا شبهة انه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه التضييق عنه ولانها يحتمل أن تكون رداً لاعتقاد الكفار أن آلهتهم شفعاؤهم (قوله والجواب بعد تسليم دلالتها الخ) أي الجواب بعد تسليم دلالتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظراً إلى الأدلة المتأنيفة لعمومها فلا يجزئ أن تسليم الدلالة على عموم الأشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الأشخاص بسند أن الخطاب مع اليهود فيجوز أن يراد بالنفس النكرة نفس مبهمة فيكون ضمير منها لنفس المبهمة وبهذا اندفع أن ضمير منها راجع إلى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي فلا يخصص وإن كان لازول سبب خاص وقد يدفع أيضاً بأنه منقوض بقولنا لا رجل في الدار وهو على السطح لان الضمير عائد إلى الرجل وغير عام وهو ضعيف لان التركيب مصنوع العربي ورجل على السطح ولو سلم فتظير مانحن فيه لا رجل في الدار ولا هو في السوق على أنه يمكن أن يقال ضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال بسند جواز أن يكون يوماً لا تنفع فيه شفاعة بعض أوقات يوم القيامة وأن يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيامة (قوله فلا ن الثابت ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم) يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والا لم يكن للتقيد بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صفائر مرتكب الكبيرة نعم لو تم ما في شرح المواقف انه لا استحقاق عندهم على الصفائر أصلاً لم قوله لا معنى للعفو اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ما ثبت في اللغة (قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) يشكل الاستدلال بهذه الآية بأن المرتد لا يجزى بإيمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا أسلم لا يعمد بذنوب أيام الكفر فلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير والمعتزلة تجعل الايمان محبطاً بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله فتمين الخروج بأنه يحتمل أن يرى جزاءه في جهنم بخفيف العذاب ويدفعه ان الاستدلال مبني على تقرير ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالآية الثالثة مبني على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنيات والتروك والا فمن قام بجميع ما عليه فبرئ عن الكبيرة ثم انه لا يثبت المذهب اذ لا يدل على ان لا خلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلداً فلا يصلح لاثبات المدعي كما يقتضيه السوق بل لا بطلان لمذهب الخصم

الذي ذكره وإن لم يكن نظيراً لما نحن فيه من جهة إعادة النفي وأما لزوم العموم عند إعادة النفي فلا يضره فانه إنما أنكر عموم الضمير بمجرد الرجوع إلى النكرة العامة على ان تركيب ولا هو في السوق مخالف لما في كتب النحو من عدم دخول لا على المعارف فالصواب ونظير مانحن فيه لم أسمع رجلاً دخل الدار ولم أره فتأمل (قوله ما لم يثبت عدم الاحباط) وهو مثبت في محله فتأمل (كفوي)

الا أن يقال كون بعض أصحاب الكبار مخلداً والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على نفي القول الثالث والحكم بنفي الخلود يفيد دخول أهل الكبار من المؤمنين فيه رد على من نفي العذاب عن المؤمنين مطلقاً بهذه الآيات كقاتل بن سليمان من المفسرين وكلرجسة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بأن جعل ما جعل لأعظم الجنائيات لجناية دونها خلاف العدل وإن كان للالزام للتحقيق إذ لا ظلم منه تعالى فيما يشاء أن يفعل نتيجة عليه أنه نوع فيه مراتب مختلفة فلتكن مرتبة ليست للكفر الكبيرة والقول بأن النوع بجميع افراده جعل للكفر أول النزاع (قوله وذهبت المعتزلة إلى أن من أدخل النار فهو خالد فيها) وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فإن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في أحباط الكبيرة للطاعة وأحباط الطاعة لها فصلها المواقف فقوله لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهره فتأمل (قوله والجواب منع قيد الدوام) لامنع الخلوص والا فينتج عليه المنع لأنه لا يتم ما ذكره في بيانه من أنه لو لم تكن خالصة لم تنفصل عن مزار الدنيا لأن الانفصال لا يتوقف على الخلوص ولا يخفى أنه يمكن الجواب أيضاً بأنه معارض بما سبق من أن جعل جزاء الكفر جزاء ما هو دونه خلاف العدل (قوله والجواب أن قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون إلا الكافر) وتعلق الفعل بالمشقق يفيد عليه المأخذ وفيه أنه حينئذ يخص الآية بتحريم قتل المؤمن لأنه مؤمن ولا يفيد تحريم قتله مطلقاً ويلغو التقييد بقوله متعمداً إذ لا يكون القتل لأنه مؤمن إلا متعمداً فالظاهر أن النظم ليس لتعلق الحكم بالمشقق بل ذكر المشقق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم إذ لا يمكن احضاره إلا بذكر المؤمن والتعليق إنما يثبت إذا لم يكن ذكر المشقق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فإنه من خصائص هذه التعليقات إنما يثبت إذا لم يكن ذكر المشقق من ضروريات افادة الحكم ونرجو أن يكون هو الصواب أن ما يفيد الآية أن جزاء قتل المؤمن عمداً الخلود في جهنم لأنه يكون في جهنم خالداً إذا ما يستحقه العبد من الجزاء لا يجب على الله أن يجزيه به بل له تعالى أن يفوقه أو يمكن أن يندفع عنه ذلك الجزاء لاسر ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى أو للقصاص أو لغزو الورثة بالدية * لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار * قلت لأنه تعالى حكم بأنهم خالدون في النار وهنا لم يحكم به بل جملة جزاء فعله وقد حكم بأنه يغفر مادون الشرك فلم منه أنه لا يخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بأن المراد التعدي عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاسترقاق فتكون الآية للمنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم أن المراد جنس الحدود أي من يتم حداً من حدوده بأن المراد من التعدي التعدي من كل وجه وهو أنما يتحقق بعدم اعتقاده حداً وباستحلاله حتى أنه لو لم يستفده حلالاً لم يتقدمه من كل وجه وفي الجواب عن الآية الثالثة أن المراد باحاطة خطيئته إذا كان ما ذكر فينبى أن يحمل كسب السيئة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بأن يراد بمن كسب سيئة المؤمن ومن أحاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم في تقدير من كسب سيئة ومن أحاطت به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة أن مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر (قوله

(قوله ينفيه الاجماع الخ)
نظر هذا الاجماع قد سبق
من الامام الرازي في بحث
الرؤية في بيان قوله وأما
الاجماع الخ فليظهر منه
(ولي الدين)

(قوله الخلود في جهنم)
قيل (١) قال الامام وهذا
ضعيف لأنه قد ثبت هذه
الآية أن جزاء القتل
العبد هو ما ذكر وثبت
بأسر الآيات أن الله تعالى
يوصل الجزاء إلى المستحقين
قال الله تعالى من يعمل
سوءاً يجز به وقال تعالى اليوم
نجزي كل نفس بما كسبت
ومن يعمل مثقال ذرة شراً
يره انتهى فتأمل
(كفوي)

(١) القائل احمد بن خبدر
في حاشيته على شرح
الدواني للعقائد المضدية
(منه)

(قوله مع احتمال أن تكون الخ) وذلك لان اسم الفاعل ضيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل (قوله ومن قال الخ)
قائله المحشى الخبالي (قوله أولى له فاولى) هذا اقتباس من قوله تعالى أولى لك فاولى في المعالم وهي كلمة موضوع لا يديد والوحيد
وقال بعض العلماء معناه انك أجدر بهذا العذاب وأحق وأولى به يقال للرجل يصيبه مكروه يستوجبه وقيل كلمة تقولها العرب
لمن قاربته المكروه وأصلها من الولي وهو القرب وقال البيضاوي من (٢٢٥) الولي وأصله أولاك الله ما تكرهه

واللام مزيدة كما في ردف
لسم أو أولى لك الهلاك
وقيل أفعل من الولي بعد
القلب كادى من دون أو
فعلى بمعنى عقباك النار (قوله
والمستعمل في هذه الآية
الخ) أجاب (عبد الحكيم)
عنه بان الايمان الشرعي
يفيد الايمان اللغوي قال
في شرح المقاصد الايمان في
اللغة التصديق إفعال من
الامن لتصوره رة والتعدي
بحسب الاصل كان المصدق
صار ذا أمن من أن يكون
مكذبا أو جعل الغير آمنا
من التكذيب والخالفة
ويعدي بالبلاء باعتبار معنى
الافرار والاعتراف كقوله
تعالى آمن الرسول بما أنزل
اليه وبالبلاام لا اعتبار معنى
الاذعان والقبول كقوله
تعالى حكاية وما أنت
بمؤمن لنا ولو كنا صادقين
انتهى فلم أن الايمان يتعدي
بنفسه وهو الموافق لما في

الايمان في اللغة التصديق أي اذعان حكم الخبر (أي اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى الخبر
أو الوقوع أو اللوقوع المذعن له وقوله وجعله صادقا يحتمل أن يراد به جعل الحكم صادقا
وجعل الخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي يبحث عنه في كتب الميزان
بعد اعتبار القطع في الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمان انما يتعلق بالخبر أو
بالخبر من حيث أنه أخبر به الخبر حتى لو أخبرك أحد بما ليس من شأنه أن يحصل له التصديق
به ليفطنك له من غير أن يعتقده عالما به يقال لك المصدق به في عرف كتب الميزان
ولا يقال لك المؤمن به وليس الايمان في اعتقاده صدق الخبر مجازاً كما يوهمه قوله فان حقيقة آمن
به آمنه من التكذيب لانه صار عرف اللغة وأراد بقوله فان حقيقة حقيقة في أصل اللغة واستشهد
في تعديته باللام بقوله تعالى وما أنت بمؤمن لنا مع احتمال أن تكون اللام التقوية لان الاحتمال
المرجوح لا يمنع الاستشهاد في المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى (أنؤمن لك
وابتعلك الارذلون) لبراهته عن احتمال لام التقوية أولى له فاولى لان الكلام في الايمان لغة
والمستعمل في هذه الآية ظاهر في الايمان الشرعي واستشهد في التعدية بالبلاء بقول النبي صلى الله
عليه وسلم لانه الايمان لغة واللام يصح تقدير الايمان الشرعي به لعدم جواز تفسير الشيء بنفسه
وخالف في جعل الايمان المعدي بالبلاء البيضاوي حيث قال تعلق البلاء بالايمان على تضمنين معنى
الاعتراف ويشبه أن تكون التعدية باللام أيضاً لتضمنين معنى الاذعان ولا يبعد أن تكون البلاء زائدة
كما شاع في مفعول العلم وفي قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم ردعى من زاد في الايمان التسليم قال
ولا يكتفى بالتصديق بدون التسليم ووجه الرد أنه لم يفتن اربليس التسليم الا لاذعان والقبول الذي
لا بد منه في التصديق وانزاله بالتخفيف نسبة الى غزالة وهي قرية بطوس والتشديد من تصحيفات
العوام كذا في شرح مسلم للزوى وأنا أرجو أن يكون النزالي نسبة الى غزالة بمعنى الشمس لانه كان
كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمغنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن هو
التصديق المقابل للتصور لكن الايمان أخص من التصديق المذكور في أوائل كتب الميزان
كالتصديق في كتب الكلام لان التصديق في كتب الكلام قسم للمفسر بما لا يحتدل الظن
والجهل والتقايد بخلاف كتب الميزان فر قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين ما في أوائل كتب
الميزان يتأني ما في شرح المقاصد انه العلم القطعي اذ التصديق الميزاني يم الظنون فن خواطر الظنون
اذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعياً فيما نحن فيه لاختصاص مقسمه لاقتضاء التعبير عنه بكرويدن

(م - ٢٩ حواشي المقائده ثاني) الصحاح فمضى قوله يتعدي باللام ويتعدي بالبلاء انه يتعدي باللام باعتبار

معنى الاذعان وبالبلاء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل انه خالف في جعل الايمان متعديا بالبلاء البيضاوي حيث قال تعلق
البلاء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشئ انتهى (قوله قسم للعلم) الظاهر قسم من العلم كما لا يخفى (قوله فن قال الخ)

(ولي الدين)

قائله المحشى الخبالي

(قوله ولا يتم ما قيل الخ) قائله (٢٢٦) الحنفي الحيايى (قوله قيل الخ) قائله الحنفي الحيايى (قوله أورد الخ) المورد

هو الحنفي الحيايى (قوله
للاول) أى التصديق (قوله
للتاني) أى الاقرار
(ولى الدين)
(قوله لم يقع في موقعه)
فيه أنه يجوز أن يكون إشارة
الى جواب سؤال يكاد يحتاج
بالبال هنا كان يقال لو كان
الايمان عبارة عن التصديق
والتصديق عن المعنى المذكور
لم يبق وجه لتكفير بعض
المعاندن الذين كفروا
عناداً واستكباراً فان لم
تصدق بالمعنى المذكور
ومجاب بان لا نسلم حصول
التصديق فيهم ولو سلم
ذلك فلا نسلم ان تكفيرهم
لعدم تصديقهم بل هو
لوجود بعض الاسباب التي
جعلها الشارع علامة وامارة
للتكذيب والانكار فافهم
(قوله والنصوص معاضدة
الخ) وأنت خير بان سياق
كلام الشارع على ان
النصوص المذكورة كلها
معاضدة ليكون الايمان مجرد
التصديق وكلام المورد
مبنى على ذلك وأيضاً كون
الاقرار شرطاً لاجراء
الاحكام مما لم ينكره
أحد وأما النزاع في أنه
جزء من الايمان * على

(قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لا يخفى ان هذا نبذ من الكلام لم يقع في موقعه لان
الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع اشارة الكذب
بحسب الشرع فهذا من تمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من أنه التصديق بالقلب وانما
الاقرار شرط اجراء الاحكام (قوله فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله)
يعني من حيث أنه ما جاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق بوحداية الله بالتكليف ولم يصدق
بأنه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمناً ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بأنه جاء
من عند الله من غير تصديق بأنه جاء به محمد من عند الله لم يكن مؤمناً بمحمد عليه الصلاة والسلام
(قوله ولا تحط درجته عن الايمان التفصيلي) أي في الكفاية في الكون مؤمناً وان كان بينهما
تفاوت في الفضيلة وسيصرح به (قوله الا أن التصديق ركن لا يمتثل السقوط أصلاً والاقرار قد
يتمتله) * فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يمتثل التحقق بدون الجزء فما معنى احتمال
سقوط الجزء والركن * قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقة كاجزاء السرير فان السرير لا يكون
سريراً بدون جزء من أجزائه وقد يكون حكماً كحمل الشارع شيئاً جزءاً من شيء وهذا يكون على
وجبه أحدهما أن يعتبره جزءاً مطلقاً فهو كالحقيق لا يمتثل السقوط وثانيهما أن يعتبره جزءاً في السعة
دون الضرورة فيحتمل السقوط * ويقال كون الأكثر في حكم الكل في بعض أحكام الشرع من
هذا القبيل قيل التصديق أيضاً يمتثل السقوط لان أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه
انهم مؤمنون بايمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايماناً لهم ولا يتم ما قيل الكلام في الايمان
الحقيقي لا الحكمي لانه ينافيه ما ذكره فيما بعد ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضافه
في حكم الباقي فانه تصريح بأن الكلام فيما هو أعم من الايمان الحكمي (قوله قلنا التصديق باق في
القلب والذهول انما هو عن حصوله) * فان قلت لاختفاء في انه ليس في النفس تفصيل الطرفين
ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقياً * قلت كانه أريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجزالية لو فصلت
صارت تصديقاً والاولى ان الايمان هو التصديق أو ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس
تصير مبدأ للتصديق بالفعل ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل
زواله أظهر وأكثر وسقوطه ليس الا في حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير (قوله وذهب
جمهور المحققين انه التصديق بالقلب) في شرح المقاصد ان المعتد به هو التصديق الغير المقارن لامارات
التكذيب حتى لو قارن شيئاً منها لم يكن ايماناً قيل والاقرار اذا كان شرطاً لاجراء الاحكام لا بد
أن يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركناً فانه يكفي مجرد التكلم به مرة لتمام الاركان
وان لم يظهر على غيره هذا وفيه انه لو كفى الاقرار من غير اظهار عند كونه ركناً لم يكن لاحتمال
سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارع معنى فالركن أيضاً الاقرار على وجه الاعلان (قوله هلا
شقت قلبه) أورد عليه انه يمتثل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويدفعه ان قوله
والنصوص معاضدة لذلك معناه أن النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب ولكون
الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا للتاني (قوله فان قلت نعم

ان الحديث الشريف لا يدل على كون الاقرار شرطاً لاجراء بل يدل على ان الاجراء لازم عند
الاقرار وبنيهما فرق لا يخفى (كفوي)

(قوله فاندفع ما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله أورد عليه الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله تناقضا) وذلك حيث قال ان
المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال ثم قال مواطاة القلب ليست شرطا عندهم وهل هذا الا تناقض لان
معنى قوله اللفظ الدال هو مواطاة القلب (ولى الدين) (٢٢٧)

(قوله أنسب بالمعنى اللغوي)
فيه ان تلك الانسية مما
لا تفيد في مقام المعارضة
مع أدلة جمل الايمان
التصديق فقط فان مجرد
الانسية لا يوجب جملة
الاقرار وعدم النقل في
الشرع الى التصديق بالقلب
فلا يدل على خلاف مدعي
المستدل فلا تتم المعارضة
نعم يرد بتلك الانسية
الاعتراض على جملة التصديق
فقط بان يقال الانسب
بالمعنى اللغوي ليس هذا
الجمل بل جملة الاقرار
فيندفع بانه لا دخل في
الاضاع فتأمل (قوله
ولا يخفى ان فيما ذكره
تناقضا) لعل وجه التناقض
هو انه ذكر أولا ان من
أضر النكار وظهر
الاذعان يستحق الخلود
في النار عند الكرامية
وهذا يدل على ان مواطاة
القلب شرط في الايمان
عندهم وذكر ثانيا ان
مواطاة القلب ليست بشرط
عندهم فجاء التناقض ولا

الايمان هو التصديق الخ) معارضة مع أدلة جمل الايمان التصديق فقط بان جملة الاقرار أنسب
بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب (١) فاندفع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان
أما ينفع لو كان الايمان باقيا على معناه اللغوي لكنه صار منقولا شرعيا نعم يتجه انه ضعيف
لا يقيم التصوص مع ان عدم معرفة أهل اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره
للقين (قوله قلت لاحفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب) أورد عليه في بعض الحواشي ان
المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى أنهم قالوا من أضر النكار وظهر
الاذعان يكون مؤمنا الا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق
الجنة ثم قال على قوله فيما بعد كانوا يحكمون بكفر المنافق * لا يقال لهم يجعلون مواطاة القلب
شرطا * لانا نقول هذا مذهب الرقائي والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستفسار مما
في قلبه ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا ولا يخفى عليك أن قوله والتي حلي الله عليه وسلم الخ وقوله
وأيا الأجماع منقصد معارضة مع ما سبق في اثبات مذهب الكرامية وقد سبق انه معارضة مع دليل
بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جائز وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة إنما
هو في العقليات أما في السمعيات فلا لانه يرجع اليه الدال على المطلوب اذا ذكر لمعارضة معارض
(قوله فأما الاعمال أي الطاعات فهي تزايد في نفسها الخ) دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج ان الاعمال
ليست الايمان مع انه ليس المطلوب اذ لا نزاع لاحد في ان الاعمال ليست الايمان إنما الكلام
في كونها باذخلة فيه وأيا الدليل مشتبه على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة
الاولى لا تشمل الاعلى زيادة الاعمال فالتقصان زيادة والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله
والايمان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها وهي ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد
أو نقص لسرى في الكل وإنما وضع ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيها بينهم ان
الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه وعن الثاني ان التزايد يستلزم التناقص ولو
كنت ذافطة جعلت الاول جوابا عنها فكن على بصيرة (قوله فهنا مقامان) المشهور فتح الميم

(١) قوله فاندفع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق الخ وأنت خير بانه لو قرر قول الشارح فان
قيل نعم الايمان هو التصديق الخ بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيم النقل عن المعنى
اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك
فلا يرد ما ذكره المحشي الخيالي سيلكوتي وفيه ان ما قلنا انما هو ان الايمان هو التصديق القلبي ولم نقل في
الشرع عن ذلك التصديق القلبي لانه هو التصديق مطلقا ولم نقل عنه أصلا وذلك لا يوجب ان
تجعلوه عبارة عن التصديق باللسان بناء على ان أهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك كالا يخفى السيد الكفوي

نحني عليك انه لا تناقض فان مواطاة القلب شرط عندهم في ترتب الاحكام الآخروية وليست بشرط في اطلاق المؤمن
والحاصل ان الايمان عندهم هو التصديق باللسان سواء وجد الاذعان أو لم يوجد وأما ترتب الاحكام الآخروية التي هي النجاة
من الخلود في النار فبشرط فيه عندهم التصديق القلبي وهذا كما ان الايمان عند جمهور المحققين هو التصديق القلبي وبشرط
الاقرار في اجراء الاحكام الدنيوية (كفوي)

والاحسن ضمها أي محل إقامة الدليل وفي قوله الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما سر من أن حقيقة الايمان الخ انه لا ينطبق على ما أراده المصنف اذ من البين ان المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه وجعل كلامه دليلاً آخر سوى ما ذكره المصنف تكثيراً للدلالة بما لا يفي به السوق نعم نجه على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فثبت عدم الدخول به بدور ويكتفى فيما هو بصدد اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المفارقة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لانه على تقدير كون الروح داخلاً في الملائكة العطف لتزليل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطايي يعرفه من هو أهله من غير حاجة الى الاطناب ومبني الاستدلال على حفظ الظاهر * لا يقال اقضي بعض النصوص أيضاً دخول الايمان في حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره * لانا نقول ترجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارد وفي قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه ان ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل وبدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشيء يصبح أن يكون شرط محتمل ودفعه بأن جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطاً لها والوضح في بيان ان المشروط لا يدخل في الشرط انه لو دخل هو انوقف الشرط على المشروط وبدور (قوله وقد ورد أيضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال) من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشيء بدون ركن محتمل السقوط فقوله لا تحقق للشيء بدون ركنه يراد به بدون ركنه من غير مستط (قوله التصديق القلب الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان) فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخاً الى أن يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الواحدي (قوله وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما أنه عرض لا يتيق الا بتجدد الامثال) فلا يرد ان الثبات على الايمان ليس ايماناً حتى يكون زيادة فيه وما ذكره من النظر قوي ولا يندفع بما ذكر ان المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي تلك الزيادة التي لا سبيل الى انكارها لان مراده أن الشيء لا يوصف بالزيادة لمثل هذا ففي الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافي دعوي الزيادة بهذا الاعتبار على أن بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف أصلها (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهراً) الاعمال فرضاً أو نفلاً جزء عند الخوارج والملايف وعبد الحيار أو فرضاً فقط عند الحياتي ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء لان الايمان حينئذ كالعالم فلا مشترك بين الكل والجزء فالصدق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان والايمان مع عمل آخر وهكذا فكون الاعمال جزءاً من الايمان عند المعتزلة ليس معناه أن التصديق وحده لا يكون ايماناً أصلاً بل معناه أن العمل بعد وجوده داخل في الايمان (قوله والايمان والاسلام واحد) لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملاً عليها ان الاسلام والايمان متيجدان كان ذلك موهما للمخالفة في المقدمة أيضاً نبه على الموافقة فيها والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء به النبي من عند الله وأشار بقوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين الى أن الاستدلال بها كما فعله المعتزلة

(قوله فالعمل) عطف على العمل وقوله وجود الكل فاعل يلزم وقوله لان الخ علة لعدم لزوم (قوله مع عمل آخر) أي فرد آخر (ولى الدين) (قوله دخول الايمان) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر دخول الاعمال في الايمان (قوله لان مراده ان الشيء) تعليل لعدم الاندفاع أي مراد الشارح (كفوي)

ضعيف أما وجه الاستدلال على ما في شرح المواقف أن كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط شيئاً غير بيت من المسلمين لأنه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فـاوجدنا فيها بيتاً من المؤمنين الا بيتاً من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن نجد الايمان والاسلام هذا ما ذكره في شرح المواقف وفيه أنه يصح أن يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذباً بان يقدر فـاوجدنا فيها مؤمناً غير أهل بيت من المسلمين فالاولى أن يقال وجه الاستدلال أن غير صفة مؤمناً أو ما بعده مستثنى منه وعلى التقديرين يجب أن نجد اذلو تبايناً لم يصح في نفى وجود المؤمن غير أهل بيت أن يقال فـاوجدنا مؤمناً غير أهل بيت من المسلمين اذا لم يكن المسلم المؤمن وأما وجه الضعف فهو أن الاستثناء يصح اذا كان المسلمون أخص من المؤمنين ونظيره ليس في البلدان العلماء الأهل بيت من النحويين وأما وجه التأيد أن الشائع فما وجدنا مؤمناً الا أهل بيت منه واستثناء أهل بيت من أخص منه غير شائع (قوله وبالجملة لا يصح في التبرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم الخ) لا يخفى أن هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لا اتحادهما والتلازم وإن نفي التباين عند الاشاعة لكن لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال لأميرين لا ينفك أحدهما عن الآخر أن كلا منهما بالنسبة إلى الآخر لاهو ولا غيره (قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) لا يخفى أن سوق الآية دل على المنع من قول آمنا وتبديله بأسلمنا فلو لا تفاوت بين اللفظين لم ينتج ذلك فجواب الشارح كاتري لأنه يفيد أنه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا لصح اذ نفى الايمان في الواقع لا يفي الأمر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت لان دلالة الالفاظ ليست قطعية وغاية التوجيه في دفع هذا الاستدلال أن يقال فرق بين الايمان والاسلام لفة لان الايمان هو التصديق والاسلام الاتقياد ومن الاتقياد اتقياد الظاهر فآمنا كذب صرف بخلاف أسلمنا فإنه محل صدق فأمر الله تعالى بآب لا يقولوا آمنا وأشار إلى أنه كذب محض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وأمرهم بان يقولوا ماله وجه صدق والحق أن الآية ظاهرة في المغايرة والاستدلال بها على المغايرة قوى (قوله فان قيل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاسلام أن تشهد أن لا إله الا الله الخ) لا يخفى أن الظاهر من الحديث أن الاسلام هو الإقرار والاعمال فلم يثبت ما يعارضه لا يتم تأويله كما ثبت في الايمان حيث يعارضه حديث الايمان أن تؤمن بالله الخ (قوله صح له أن يقول أنا مؤمن حقاً لتحقيق الايمان ولا ينبغي الخ) منابلة قوله ولا ينبغي بقوله صح يستدعي حمله على عدم الصحة لاعلى ترك الاولى كاذباً كره الشارح في الكفاية لا يصح أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح قول القائل أنا شاب ان شاء الله تعالى ويجوز أن يمنع الشارع ما يؤم شيئاً وقوله لأنه ان كان للشك فهو كفر يريد به ان كان للشك في الحال بقرينة قوله أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال وفيه نظر لأنه ان كان للشك في الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين في ان العمل هل يدخل في الايمان أولاً لا يلزم كفر أصلاً وأولوية الترك لما أنه يومئذ في الحال وعدم المنع عن الشك في العاقبة والمآل يقتضي أن لا يكون بأس في القول بآنا مؤمن غدا ان شاء الله تعالى (قوله ولما نقل عن بعض الاشاعرة الخ) جعل قوله والسعيد قدبشقي والشقي قدبسعدا إشارة الى ابطال قول الاشاعرة دون قوله واذا وجد من العبد التصديق

(قوله في شرح المواقف)
 أي السيد السند (قوله ان
 يكون غير الخ) أي لفظ
 غير (ولى الدين)
 (قوله لكن لا يثبت الاتحاد)
 فيه ان المراد بالاتحاد فيما
 نحن فيه هو عدم التباين
 كما صرح به الشارح والتلازم
 يثبت بذلك المعنى كما لا يخفى
 (كفى)

(قوله وظاهر هذا المنقول الخ) (٢٣٠) ويواتمه ما ذكره البيضاوي في أوائل سورة البقرة حيث قال ان الذي علم

الله من جلاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة اذ العبرة بالخواتيم وان كان بحكم الحال مؤمناً وهو الموافاة المنسوبة الى شيخنا أبي الحسن الاشعري انتهى لكن اعترض عليه المحشي في حاشيته بقوله فيه بحث لان قوله كان من الكافرين اذا كان بمعنى انه كان من الكافرين في علم الله لا يدل على انه كان كافراً في الواقع لان معنى كونه كافراً في علم الله ان الله علم منه الكفر قبل وقوعه ويمكن ان يدفع بان حمل كان من الكافرين على الكون في علم الله تأويل يطابق معتقدهم جمهور المتكلمين والآية بظاهرها تدل على كونه كافراً في الواقع (قوله لاحتمال كان الخ) أي لفظ كان والى هذين الاحتمالين أشار البيضاوي في تفسيره حيث قال أي في علم الله أو صار منهم باستفاجه أمر الله اياه بالسجود لآدم اعتقاداً بأنه أفضل منه والأفضل لا يحسن أن يؤمن بالتخضع للضعف

والاقرار صرح أن يقول لهما مؤمن حقاً ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله عمل نظر بل رد جميع ما نقله عن الاشاعرة بقوله واذا وجد من البعد الخ ويمكن أن يدفع النظر بأن في الصحة كلام سابق على بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بأن السعادة والشقاوة ميّلتان فكذا الايمان والكفر فقولهم اذا وجد من البعد الخ اثبات لاصل المسئلة وقوله والبعد قد يشق الخ رد لا يبطل به المسئلة وظاهر هذا المنقول ان للتبلي بسوء الخاتمة نموذ بالله كافر من أول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح المقاصد موافقاً لما سيجي من أن الحق انه لا خلاف في المعنى الخ ان معنى قولهم العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان الصبرة بالايمان المحمي والكفر المردى بها لأن الايمان في الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الام السعادة الممتدة بها هذا وبهذا دفع ما قيل انه يلزم أن يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمناً طول حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركناً لازماً ولا ينبغي انه يمكن أيضاً دفع ما قيل بان التصديق ركن لازم بمعنى انه لا بد منه في الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط مطلقاً بالميزر وأشار بدرج أشير في قوله على ما أشار اليه بقوله تعالى وكان من الكافرين الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون في علم الله تعالى ومعنى الصبرورة وشقاوة السعيد وعكس لا ينافي الحديث لما عرفت ان المراد بالسعادة والشقاوة الممتدة بهما وليس لك أن تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة أو شقاوة تحصل للبعد من آثار ما كتب عليه في بطن أمه لما ثبت انه يكتب في بطن أمهاته سعيد أو يكتب انه شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة (قوله والتعبير يكون على السعادة والشقاوة) دفع لما يقال انه لو تبدلت السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تعالى من الاسعاد والاشقاء ويمكن أن يدفع أيضاً بأن تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقة لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في المتعلق لا في الصفة وفي قوله والحق انه لا خلاف في المعنى نظر لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقاً أو للموجودين في الخاتمة (قوله وفي ارسال الرسل) بأن يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة جلك أو يدونها أرسلتك الى قوم أو الى الناس جميعاً أو الى الثقلين أو بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كمتك ونبيهم وفي قوله ارسال الرسل رد على الحكماء قولهم ان الرسالة ليست برسالة بل بنحوها ثلاثة أولها الاطلاع على جميع النيات لاتصال النفس بالجردات العقلية الخلة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها تلك الصور وثانيها القدرة على التصرف في هيولى الناصر واطهار خوارق الماديات وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسام كلامهم وحياً ومن هذا استفادتهم أنكروا النبوة بالتمام والالهام وكان في ارسال الرسول حكمة كذا في تصدده المشار اليه بإيراد الرسل لان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا تنسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى أن تعيين حكمه تعالى بما لا تنسخه مقبرة البعد وانما المتيقن ان أفعاله لا تخلو عن حكمة وقد أشار بهذا الاطلاق الى بعض الحكم بقوله وقد أرسل الله تعالى الخ من التبشير والانذار وبيان ما يحتاج اليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على الناس قصدا الى حكمة مشتركة بين جميع الرسل والافنيين في الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم ماشو هذين الفرقين (قوله وفي هذا اشارة الى أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ

الوجوب لئلا يتوهم ما عليه المعتزلة وما في المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم عليه السلام فقط ومنهم من قال بنبوة آدم عليه السلام فقط يدل على ان البراهمة لا يحكمون بالامتناع وقوله ولا يمكن يستوى طرفاه اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بإمكانه لعدم ما يرجح وقوعه وفي دعوى الوقوع أيضاً رد عليه (قوله جمع معجزة) والاظهر ان التاء للتأنيث فان المعجزة آية النبوة وعلامتها أو بينتها وقد سبق منه تعريفها في صدر الكتاب على وجه اشهر وعرفنا هنا بقوله وهي أمر يظهر بخلاف المادة على يد مدعي النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وكأنه عرفها بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهي أن تكون فعل الله مطلقاً عند بعض أو فعل الله أو ما يقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعي معجزتي أن أضع يدي على رأسي ولا تقدر أنت على ذلك الوضع فلا يقدر المارض فان المعجزة هنا ليست فعل الله تعالى بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لا فعل وانما شرط كونها مضافة الى الله تعالى لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم تكن مختصة به تعالى لم تكن دالة على التصديق منه بها فأشار بقوله تظهر على يدي مدعي النبوة الى أنه ليس فعل المدعي بل فعل الله تعالى وأن يكون على خلاف المادة والاشارة اليه ظاهرة وان تعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها وأن يكون عند التحدي صريحاً كما ذهب اليه بعض وعند التحدي مطلقاً وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدى المنكرين ظاهر في الاول ويحتمل الثاني وان لا يكون مقدما على دعوى النبوة ولو باحظة ولا متأخراً بزمان لا يعتاد مثله ويشير اليه قوله عند تحدى المنكرين وقد قاتت الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير مانع أحدهما أن يكون موافقاً للدعوى فلو قال معجزتي أن أحي ميتاً فأما حيألم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم نزله منزلة تصديق الله اياه وثانيهما أن لا يكون مكذباله كانه انطابق ما ليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه بأنك لست برسول الله وأما نطق من له اختيار كانه انطابق الانسان الاخرس ونطقه بأنك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يحمل شاهده الانطاق الاخرس وبعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له في نطق فان نطقه داخل في معجزته فتكذيبه انطابق له بما يكذبه فلا يكون شاهداً لصدقه وبجواب عن قوت القيد بأن تكلفه قوله عند تحدى المنكرين فان التحدى انما يكون لمعارضة شاهد دعواه ولا شاهد له في هاتين الصورتين وقد وقع للبعض هنا انه مثل لقوات موافقة الدعوى بانطاق الجناد بأنه مفتر كذاب والموافق لما في الكتب الكلامية ما قدمناه ولم يشترط أن يكون معيناً للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر بل المتفق انه ليس بشرط (قوله في الكتاب الدال على انه أمر ونهي) وذلك في قوله تعالى (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة) وفيه بحث لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز أن يقتصر على نفسه ولا يكونا للتبليغ وجعل المبلغ أعم من المغاير بالذات أو بالاعتبار حتى يكون النبي عليه الصلاة والسلام داخل تحت أمته مبلغاً اليه ما أنزل اليه داعياً له الى أمر ربه ونهيته تكلف وفي المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا أمة له هناك وأورد عليه المتع لجواز أن تكون حواء أمته ونحن نقول في

(قوله وقد وقع للبعض
الخ) المراد به الخشي الخيالي
(قوله وأورد عليه الخ)
المورد هو الخشي الخيالي
(قوله ونحن نقول الخ)
اغترض على هذا عبد الحكيم
اللاهوري بأنه لا معنى
للتكليف الا الامر والنهي
وقد محققاً في مادة حواء
وآدم في الجنة وترتب
الجزاء على ارتكاب النهي
أيضا فتكون دار التكليف
بالنسبة إليهما

(ولي الدين) .

(قوله وقد يمنع الخ) المانم هو المحتسب الخيالي (قوله فيما لا يقبل النسخ) وهو المحكم فانه غير قابل للنسخ وهو قول العامة من أصحابنا ومنهم من لم يشترط (٢٣٢) كونه غير قابل للنسخ وقول وهو مالا يحتدل الا وجها واحداً والاصح

دفعه ان الجنة ليست دار تكليف فني الامة لا تغاير التكليف لالاه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمته وقد يمنع دلالة الامر والتهي بلا وساطة نبي على النبوة بأمر مريم بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة وبأمر أم موسى عليه السلام بقوله تعالى اقذفيه في التابوت ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفي النبوة عنهما لما قرر ان المرأة لا تكون نية فلو كانا رجلين مستورى الحال لدل الامر بظاهره على نبوتهما (قوله وتحمدي به البقاء) ذلك معلوم بالتواتر وبالايات الكثيرة للتحدي وتقل الامور الخارقة عنه مع قل طلب خارق المادة عنه حتى كأنه بمنزلة التحدي اذ لو لم يتواتر التحدي بتلك الامور الخارقة صريحاً أو غير صريح أو تواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات (قوله وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين) اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من البرهان الاثني لان اظهار خارق المادة على يديه معلول النبوة وفرعها والاستدلال الثاني لأرباب البصائر من باب البرهان الالهي فانه تعيين حقيقة النبوة وتعيين ان تلك الحقيقة حصلت له على كل الوجوه فاثبات انه نبي باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح المواقف عن الامام في المطالب العالية وأما الدليل الاول لهم فركب من الالهي والاثني فان ما قبل النبوة سبب عادي لجملة نبياً وما بعدها من فروع النبوة (قوله قلنا نعم لكن يتابع محمداً) وما روي من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية أي يرضها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فلا ينفي المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل بدل ذلك على متابعتهم لان التصاريح ممن لا يقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينهم ثابتاً لا بدعهم الى الاسلام على ان خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه فيها لا يقبل النسخ فتأمل (قوله والاولى ان لا يقتصر على عدد) الظاهر ان يقال ان لا يذكر عدد لا انه لا يقتصر على عدد فانه يفيد ان يردد بين العديدين وليس المقصود ذلك فانه كما ينافي قوله تعالى ومنهم من لم نقص عليك الاقتصار بنافي التردد ولا يؤمن من أن يدخل فيهم من ليس منهم أو يخرج من هو فيهم وغاية التوجيه أن يقال المراد من الاقتصار على عدد أن يجمل بحيث لا يحتمل غيره من الاعداد وذلك اذا سمي عدد معين أو مررد فليس الاقتصار لا يكون الا بأن لا يذكر عدد وفي كون الآية مخالفة للحديث بحث اذ تعيين عدد جميع الانبياء لا ينافي عدم القصص عن بعض فان القصص منه بأن يذكر اسمه ويخبر عن حال من أحواله ثم عدم الامن من دخول ما ليس نبياً مما لاشبهه فيه وأما خروج من هو نبي فالصحيح انه غير لازم لان العدد لا يفيد الحصر كما بين في محله فتوكل له علي ألف درهم لا ينفي الزيادة ففي ذكر عدد أقل لا يلزم عدالتهم غير نبي كما ذكره الشارح فينبغي أن يوجه كلام المصنف بأنه لا يؤمن أن يخرج عن القضية الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء ويبقى البعض غير مؤمن بدلائل حمله الشارح عليه ويعلم مما ذكره ان الاول ان لا يمين نبي في التصديق بالنبوة مالم تتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة كذلك مخالفة عدمه ليس نبياً نياً وان يتوقف في اثبات نبوة من اختلف في نبوته (قوله لان هذا معنى النبوة والرسالة)

هو الاول فالمحكم ما يمنع عن ان يرد عليه النسخ والتبديل ثم اقطاع احتمال الفسخ قد يكون لمعني في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلاً كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته والاخبار ويسمى محكماً لئنه وقد يكون لاقطاع الوحي بوفاة النبي عليه السلام ويسمى هذا محكماً لغيره وما نحن فيه من قيل الثاني فان قلت يجوز أن نسخ الآية بالخبر الذي روي عن النبي عليه السلام فيكون النسخ بالوحي قبل اقطاعه قلت نعم يجوز النسخ بالحديث المتواتر والمشهور وهذا الحديث غير متصف بهما لكن يرد عليه انه يرجع حينئذ الجواب الى الصلاوة فلا يبقى وجه لقوله بل خبر الخ ولعله أمر بالتأمل لهذا (ولي الدين)

(قوله ان الجنة ليست دار تكليف) اعترض عليه بان هذا انما يسلم بعد دخول أهلها فيها لا مطلقاً (قوله ويمكن دفعه بان الظاهر الخ) فيه ان هذا الدفع

(وصف)

على تقدير صحة تسليم الجريان والتخلف فلا يصح أن يكون جواباً عن

التقصي المذكور والجواب ان أمثال هذا قد يصح جواباً عن التقصص كما هنا كما فصلناه في بعض تأليفاتنا

(قوله فانه يقتضي الخ)
وأنت خير بان الملائم لقوله
لا يلائم ان يقول فانه يشعر
الخ (قوله اندفع ما يقال
الخ) قائله المحشي الجبالي
(ولي والدين)

(قوله ولم يحتج الى
تخصيص الصرف عن
الظاهر) حاصله ان ما ذكره
أولى مما ذكره القائل
وأنت خير بان الامر
بالعكس فان حل الخصوصيات
على أمور تخرجها عن
كونها ذنوباً وحملها على
ترك الاولى من نوع
واحد بل بينهما تقابل
العالم بالخاص كما كان
قبل التوجيه كالا يحتج
فلا تخمس الشبهة بذلك
بخلاف ما ذكره القائل
نايلاً بل نقول ما ذكره
تخصيص للصرف عن
الظاهر بنوع واحد مما
سوى الحمل على ترك
الاولى فلا يحسن التقابل
بل يلزم القصور في بيان
الشارح بخلاف ما ذكره
القائل أولاً فانه تخصيص له
بما يندرج فيه كل نوع
من أنواع ماسوى الحمل
على ترك الاولى
(كفوى)

وصف المصنف رحمه الله تعالى الانبياء بأربعة أوصاف وجعل الشارح اثنين مع التوبة
والرسالة وآخرين من مقتضياتها والظاهر ان الاربعية من مقتضياتها اذ التوبة بمقتضى تعريف
الرسول كون الانسان مبعوثاً لتبليغ الاحكام لانفس التبليغ والاخبار بالتبليغ أيضاً لتبطل
فائدة البعثة والرسالة وفيه نظر لانه يكفي فائدة للبعث أن ينال النبي ثواب التوبة بأن يكون
بعيداً من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل
عن الشيخ العربي قدس سره انه ذكر في استفتاء الحق انه بعث نبي الى قرية وسلط عليه في سبيله
ذنوباً أهلكه وكأنه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة انه يجوز أن يخفى النبي دعوته
تقية * فان قلت الصدق والنصيحة في الجملة يكفي فائدة للبعثة فكيف تبطل الفائدة لولا المعصية
عن الكذب وعدم النصيحة * قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم لم يكن للبعث
فائدة اذ لا يقبل منهم حكم أصلاً وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقاً حتى أنفسهم يعني مشفقين في الدين
تتضي عنهم عن الذنب مطلقاً ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر الصدق الا
انه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملاك التوبة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالاولى أن يقول
الشارح وفي هذا اشارة الى أن الانبياء معصومون عن الذنب خصوصاً عن الكذب خصوصاً فيما
يتعلق الخ (قوله اما عمداً فبالاجماع) الاجماع على عدم تصدعهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة
وما يلقونه من الله تعالى على ما ذكر في المواقف ولا يعنيه على ما استفاد من كلام الشارح وقوله
هذا كله بعد الوحي لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعدد
الكبار عند الجمهور الخ فانه يقتضي أن يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام
في الكفر (قوله فاما كان متقولاً بطريق الآحاد) سواء بلغ حد الشهرة أولاً فردود لان نسبة
الخطا الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فقسمان ما يمكن حمل
خصوصياتها على أمور تخرجها عن كونها ذنوباً كحمل قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام اني سقيم على
اني أسقم فيما بعد فيحمل عليه ان أمكن والافيجمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى أو كونه
قبل البعثة أو على الصغيرة والحمل على ترك الاولى أنسب بمنصب التوبة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب
والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختره وسوي بينهما في المواقف وبما قررناه اندفع
ما يقال انه لا تقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن
الظاهر ما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل أو بصرف النسبة الى غيرهم بأن
يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف (قوله ولا شك
ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح
بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقولهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم والآدمي وبنو آدم اشتهر في
نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بني آدم وولد آدم فجمل الحديث
دليلاً على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من آدم قدسها وقد يجمل دليلاً بموتة أن نوحاً
أو ابراهيم أو موسى أو عيسى على اختلاف الأقوال أفضل من آدم والافضل من الافضل أفضل لكن
هذا الحكم اختلافى لان بعضهم قال آدم أفضل منهم فبناءً على ذلك صلى الله تعالى عليه وسلم يجعلها

خلافة على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد اليقين والاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم أنا
 أكرم الاولين والآخرين عند الله ولا تخافتم (قوله والملائكة عباد الله الخ) أي عملوكون لله في القاموس
 العبد الانسان حراً كان أو رقيقاً والمملوك وقد تضمن وصفهم بالعبودية رد كونهم بنات الله اذ الولادة
 تنفي الملك ووصفهم بقوله العاملون بأمره دون العصمة لان اثبات بالادلة مجرد ذلك وأما العصمة
 نصياً واثباتاً فأدلتها متعارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين وعدم ورود نقل وعدم دلالة عقل في
 الكورة والاثوة لانها لا تثبتاً يقتضي عدم الوصف بالذكورة والاثوة وعدم الوصف بغيرها أيضاً
 لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولادلالة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين
 هم عباد الرحمن انا على نفي الاثوة لانه محتمل أن يكون الذم على جعل الجميع انا وليس لك أن
 تستدل على الوصف بالذكورة والاثوة بأن ظاهر استثناء ابليس عن الملائكة دل على انه ملك واثبات
 الذرية له في قوله تعالى أقتخذونه وذريته أولياء دل على ان له اتى ثبت الذكروا لا للملك لان
 الاستثناء يعارضه ما يخرج دلالة على الملائكة عن كونها قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لسترهم
 عن الاعين وذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستتر (قوله والله تعالى كتب أنزلها
 على أنبيائه) لم يذكر عدد الكتب اشارة الى أن العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك العدد في
 النسبة لئلا يخرج كتاب أو يدخل غير كتاب على ان ماورد ان الكتب مائة وأربعة ينافيه ماورد ان
 المرسلين ثلثمائة وثلاثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع الثاني بحجج الى التكلف ولم
 يقل أنزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص بالرسل لانه يقتضي أن يكون المنزل عليه
 رسولا قبل انزال الكتاب فليس ترك على رسله خلاف الاول كما يتوهم بل لاختيار الاول وقوله وبين
 فيها أمره ونهيه ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا التناء والادعية وقوله وهو واحد فسر بان الكل متحد
 في كونها كلام الله تعالى غير متفاوتة في تلك الصفة وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع
 وفيه انه لا فائدة في هذا الحكم وقد يفسر قوله وكلها كلام الله بأن الكل دال على كلام الله تعالى ويجعل
 قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لا تعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جداً والمتجه ان المراد ان
 كلام الله تعالى واحد في نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده اللفظي وكذا ترجيح البعض على البعض
 وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتفسير التعدد وهم وقوله كماورد في الحديث ينبغي أن يكون متعلقاً
 بتفضيل الكتب وتفضيل السور لان كلامهما انما يعلم من الشرع (قوله والمعراج لرسول الله محمد
 صلى الله عليه وسلم الخ) الظاهر المروج الا أنه أطلق المعراج وأراد العروج اشارة الى أن العروج
 كان بالمعراج على ما ذكر أرباب السير انه ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج في
 غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذي تخرج منه الملائكة الى السماء احدى عارضتيه من الباقوت
 الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدى درجاته من النضة واخرى من الذهب مكحلة
 بالدرر والياقوت وهو الذي يظهر منه ملك الموت لقبض الروح ويراها المحتضر فلاجله ينظر جداً
 ويبالغ في النظر والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبني على ان الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية
 الا أنه في رأي في المنام أشهر وبعضهم حمل قول عائشة رضي الله تعالى عنها علي معراج آخر وجمع
 بين كلام عائشة وغيره بجوز تعدد المعراج وأما مقاله بعض متأخري أصحاب السير ان كلام عائشة

(قوله وقد يفسر الخ) المفسر
 هو المحشي الخيالي (قوله
 فجعل الخ) الجاعل هو
 المحشي الخيالي (قوله وبعضهم
 الخ) المراد به المحشي الخيالي
 (ولي الدين)

(قوله يريد به خارق الخ) يعني ان كلمة ماعبرة عن خارق عادة لا يكون (٢٣٥) مقرونا بالايمان والعمل الصالح

(قوله وأورد عليه الخ)
المورد هو المحنى الخيالي
(قوله ونقل الخ) ناقله
هو المحنى الخيالي حيث
قال قالوا الخ (قوله
واعترض عليه الخ)
المعترض هو المحنى الخيالي
(قوله وما يقال الخ)
قائله المحنى الخيالي (قوله
قد يقال وبه يظهر الخ)
قائله المحنى الخيالي
(ولي الدين)

(قوله قديقال وبه يظهر
الخ) القائل هو الخيالي
حيث قال قوله والاحسن
ان يقال بعد الانبياء قال
عليه السلام والله ما طلعت
الشمس ولا غربت بعد
النبيين والمرسلين على
أحد أفضل من أبي بكر
ومثل هذا السوق لا تباين
أفضلية المذكور وبه
يظهر الخ والضمير في به
راجع الى الحديث الشريف
والفرض ذكر دليل يدل
على أفضلية أبي بكر من
غير الانبياء لا بيان وجه
الاحقية بأنه هو الموافق
لقوله عليه السلام وظهور
ان أبا بكر أفضل من سائر
الامم وقد سمع هذا المحنى
على ذلك وأرجع ضمير
به الى ان يقال بعد الانبياء فاعترض عليه بما اعترض

مبنى على انها كانت في زمن المعراج قصيرة ولم تحققه معاوية كان كافرا فلم يعرفه فليس بشئ ولا
يفني أن يصنى اليه لان عائشة رضي الله تعالى عنها مع حرصها على معرفة أحوال رسول الله صلى
الله عليه وسلم يبعد كمال البعد أن تنهع بمعرفة أيام صغرها ولا تحقّقها عن رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده في الاسلام * ورؤيته صلى الله تعالى عليه وسلم لربه في هذه
الليلة بما أنكرته عائشة وجع من الصحابة وأثبت الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصري
وعروة والزبير وكعب الاحبار والزهرى وأبي الحسن الاشعري وأكثر أتباعه ولكن اختلف
في انه هل هو بالقلب بأن أعطي لقلبه حال البصر فراه رؤية البصر أو ببصر والصحيح الاول
لان ابن عباس صرح في بعض ما روى عنه بالقلب وفي البعض أطلق وجعل بعض الأئمة الاحوط
فيه التوقف لان شياً من أدلة الطرفين لا يفيد اليقين والمسلوك يقيني (قوله العارف بالله وصفاته
حسب ما يمكن) ان أريد حسب ما يمكن للتنوع فيلزم انتفاء ولاية ما سوى أفضل النوع وان أريد
حسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم أن لا يكون قائم الوقت الذي يمكن له صرفه في المعرفة ولما
لانه لم يعرف حسب ما يمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت في المعرفة ل زاد معرفة الا أن يقال المراد
حسب ما يمكن له ومداره ليس على عدم تضييع وقت بل على انجذاب واطف من الله تعالى فيجوز
أن يمن على أحد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مدبدة لما أنه يمكن له فيها معرفة ذاته وصفاته
وقوله فلا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يريد به خارق للعادة لا يكون كذلك المقصود ضبط
خارق للعادة فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج وأورد عليه انه غير حاصر لانه ان
وأنفق الفرض فاستدراج والا فاهانة كما روي ان مسيلة الكذاب دعا لاعور بان تصير عينه
المعروءة بصيرة فصار أعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة واعترض
عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم من الجبل من غير ذكر وظهور الرزق
من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان من احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف
وما يقال من ان الاول معجزة لذكرا والثاني لسليمان عليهما السلام لا يردده ما يقال المعجزة ما قارن
التحدي والمقارنة هنا لانه يناقيه ما سبقت ان كرامة الولي معجزة للنبي الا أن يقال ما يأتي مساعمة
والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة معجزة مساعمة لا يخرجها عن الكرامة
(قوله ولما استدلت المعتزلة المتكرون الكرامة الاوليه) والاستاذ أبو اسحق وأبو عبد الله الحلي
منا وتفيد المعتزلة بالمتكرين لاخراج أبي الحسن البصري منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه
ينسد باب اثبات النبوة وحاصل الجواب أن الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة بمعنى كالمعجزة
في اثبات دعوى النبوة والا فإلما يقارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويمكن نقض استدلالهم
بالسحر فانه يجري في السحر بان يقال لو كان السحر ثابتا لا تلبس بالمعجزة فيسد باب اثبات النبوة
فما هو جوابهم عنه جوابنا وينبغي أن لا يخص انكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق للمادة
كرامة كانت أو استدراجا (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) موافقا لقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر ومثل
هذا السوق مرافق لأفضلية لانها على ما هو المقصود لانه قديقال وبه يظهر أن أبا بكر أفضل من سائر

الامم أيضا وفيه انه لم تفت أفضليته من سائر الامم فيما ذكره المصنف أيضا لان أفضل أمة نبينا
أفضل الامم لان أمته أفضل الامم وارادة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنقض بعيسى تنقض بادريس
وخضر والباس أيضا ويمكن دفعه بأنه سيخص من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بقوله ولا يبلغ ولي
درجة الانبياء ويرد أيضا أنه لا يفيد تفضيلهم على من يوجد بعد النبي بمن استشهد زمن حياته
كحزرة وجعفر وغيرهما رضي الله تعالى عنهم وقد دل الحديث السابق على أن أبا بكر رضي الله عنه
أفضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض
مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء (قوله أبو بكر الصديق) ظاهره المبالغة في الصدق
لكن في الصحاح الصديق مثل الصديق الدائم التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالمثل هذا
ويستفاد منه أن تسميته الصديق لكونه مصدقا لقواله بأعماله لئلا قاله الشارح من أنه صدق النبي
في النبوة بلا تعلم أي توقف وفي المعراج بلا تردد وفي كتب السير أنه سمي بالصديق في قصة
المعراج ويمكن أن يقال سمي بالصديق في قصة المعراج لانه صدق قوله بأنه مؤمن شاهد بنبوته محمد
بتصديقه اياه في المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما في
الصحاح (قوله فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات) في القاموس أو لانه فرق بين
الايمان والكفر حيث أظهر الاسلام بمكة (قوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية
الح) لادخل فيها هو بصده لقوله قال ولو كان عندي الح الا انه أراد إتمام رواية الحديث وكأنما
سميت بنتا النبي نورين تسمية باسم أبيهما لان الثور من أسماءه عليه السلام على ما في القاموس (قوله
فللتوقف جهة) اذ لم يرد على فضلها على غيرها نقل كما ورد في شأن الشيعين ولا يمكن أن يهتدى
اليه عقل وان أريد كثرة ما يصدده ذوو العقول من الفضائل لانه ظهر كثرة فضائل على رضي الله تعالى
عنه كمال الظهور ونحن نقول كأن وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلي وغيرهما شوري وذلك
بشعر بانه توقف في تفضيل واحد منهم ولما قصر الشوري عليهم فضلهم على غيرهم الآن هذا يقتضي التوقف في
تفضيلها على غيرها أيضا (قوله على هذا الترتيب أيضا) بشعر ان مبني ترتيب الخلافة على ترتيب الأفضلية التي
حكم بها السلف لدليل كان لهم فقوله وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا لايلائم كلام المصنف وقوله توفي
على صيغة المجهول وللبلقاء لبهاء المعروف وجه معروف * وتوقف على كان ستة أشهر وقوله
ولا احتج عليهم الح الا يرى انه احتج أبو بكر علي الانصار بقوله عليه الصلاة والسلام الاثمة من
قريش وتقاعد الانصار عن دعوى الخلافة ووجه قول علي رضي الله تعالى عنه بإيمان من فيها
وان كان عمر انه أراد وان كانت البيعة له صعبة لكمال صلابته في الدين وعدم مسامحته في أمر
يعني بتابع الحق وان كان مر او في تصريحه رضي الله تعالى عنه حين المبايعة بذكره لتكون
المبايعة بلا ضرور وعن علم * وترك الخلافة شوري أي ذات شوري معناه انه ترك تعيين الخليفة
شوري بينهم لاقامة أمر الخلافة شوري * في تبصرة الادلة فتوض اليهم لينظروا فيه فيقلدوا الامامة
أصلحهم بذلك لكن كلام الكشف حيث قال في تفسير شوري أنهم لا ينفردون بأمر حتي
اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم وسأتي من الشارح ما يدل على انه ذهب
اليه (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) أي نزاع لهوي النفس من غير داعي الاجتهاد واعتقاد

ان الاحق بالخلافة غيره يدل عليه قوله بل عن خطأ في الاجتهاد والمقصود منه دفع الظن عن معاوية ومن تبعه من اصحاب وعن طلحة والزبير وعائشة رضى الله تعالى عنهم فان الواجب حسن الظن باصحاب رسول الله واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق فانهم أسوة أهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في انه احق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه في طلب القصاص لافي طلب الخلافة وهذا ظاهر البطلان لانه لا يخفى على أحد ان نزاع معاوية وزبير كان في خلافته ولولا ذلك لوجب ان يتقادا لاحكامه الموقومة ويطلبوا منه القصاص عن القتلة (قوله ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شئ من المخالفة وميل عن المتابعة) يحجه عليه انه يشكك بخلافة عثمان وعلي رضى الله تعالى عنهما لانه خالف معهما أهل البني حتى استشهد عثمان ولم تنقطع مخالفة معاوية مع علي الا أن يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق وبعد فيه بحث لان حصر الخلافة الكاملة في ثلاثين لا يقتضي ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فلا يظهر ان حكم أهل الحل والعقد بالخلافة مساحمة لشبه الملك بالخلافة لقربه منها وضبط أمر المعاش والمعاد ضبطاً شبيهاً بزمان الخلافة (قوله ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب) جعل المواظف الوجوب أيضاً مختلفاً فيه فان الحوارج جلوه من الجائزات وقوله وانما الخلاف في انه يجب على الله يعني ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمي يعني كما هو عندنا أو عقلي يعني عند أكثر المعتزلة وعند الزيدية أقول وسمياً وعقلاً أيضاً عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكشي وأبي الحسين (قوله ولان كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار اليه الخ) حمل قوله والمسلمون لا بد لهم الخ على مسألة وجوب نصب الامام سمياً والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام بما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمياً كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر فوق هذه الواجبات المفضي الى هلاك الجميع لما انا نعلم علماً يقارب الضرورة ان شرح هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشاً ومعاداً فمع قوتها يتخزل نظام العالم وينفضى الى ما يفضى فمعنى قوله لا بد لهم لا بد لهم في بقائهم وعلى ما ذكره الشارح معناه لا بد لما يجب عليهم في الدين ودفع الضرر المظنون واجب بقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار في الدين والصفار جمع صغير كالسكرام جمع كريم والصفائر جمع صغيرة كالفنائم جمع غنجة وقوله فان قيل الخ انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرئاسة العامة الرئاسة العامة في الدنيا ليصح قوله إماماً كان أو غيره فان من له الرئاسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير إمام وحينئذ قوله فان انتظم الامر يحصل بذلك في غاية الضعف كما ترى يرشد اليه قوله في الجواب يحصل بعض النظام في أمر الدنيا قال السؤال ليس بشئ وقوله فنعصى الامة كلهم وتكون ميتهم ميتة جاهلية يريدان اللزوم باطل لما ان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين اكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الأئمة المجتهدين الذين لا خفاء في جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله

(قوله وقيل الخ) قائله
الحشي الخبالي (قوله وهذا
ظاهر البطلان الخ) وأنت
خير بان نزاع معاوية ما كان
في خلافة بل في طلب
قتلة عثمان رضى الله عنه
أولاً وتوقف على رضى
الله تعالى عنه فيه لمصلحة على
ما يدل عليه كتب السير
ثم صار ما صار (قوله وقيل
الخ) قائله الحشي الخبالي
وكذا المحيب
(ولي الدين)

(قوله وبهذا الجواب) أي قوله (٢٣٨) وقد يجاب الخ (قوله يجب ذلك) أي كون الامام من قریش (قوله وبهذا

عليه الصلاة والسلام لا يجتمع أنى على الضلالة وقد يجاب عن هذه الشبهة بأنه انما تلزم المعصية لوتر كوا نصب الامام عن قدرة واختيار وعصوله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الامام لمعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامه على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها اكرهاً. وبهذا الجواب يتدفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية (قوله لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم) حيث رجحوا المهدي في الفضل على امامة الخلفاء الكرام سوى علي رضي الله تعالى عنه ولا يخفى ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لامر المهدي الختفي والاولى بحالها ابرادها في شرح قوله ولا يختص ببنى هاشم وأولاد علي وفي قوله بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة بحث لجوز أن يكون زمانه أخوف من أزمنة آباءه بحيث لا يمكن ظهوره كما لا يمكن لآبائه اظهار الامامة (قوله ويكون) عطف على يكون في قوله وببنى أن يكون * قال يجب ذلك فلا يصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينفي وفيه ان كونه ظاهراً أيضاً واجب كما أوضحه بيان الشارح وكلمة ينفي أعم من الواجب وان كانت أكثر استعمالاً في الاولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع توهم الاولوية (قوله ولا يشترط في الامام أن يكون معصوماً لما مر من الدليل) لا يخفى ان الاول تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفى اشتراطها لان تعقل الدعوي يتوقف عليها بل لان مقدمات الدليل أيضاً تتوقف عليها بل الاول تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كما في كتب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمان الامامة لا قبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انمقد على خلافة أبي بكر مع ان أهل الاجماع لم يقطعوا بعصمته أيام امامته كيف والعصمة أن لا يخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق لمعرفة هذا الا بالوحى اذ لا يعلم الغيب الا الله تعالى وبهذا اندفع ما أورد عليه ان الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينافي الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولا يخفى ان هذا من المسالك الضعيفة على انه يجب عليه انه لو تم هذا ثبت عصمة أبي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه (قوله والجواب المنع) أي منع ان غير المعصوم ظالم ومن المعائب ما قيل فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالماً اذ يقال له ان غير المعصوم اذا أصلح دينه بالزوبة ليس ظالماً فلا تنس التوبة والاصلاح ولا تكن مصر الدفع ما توهمت وروده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب أن يراعى في التعريفات والمراد بعدم خلق الله أمر يكون ماله ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها وما قيل ان الظلم هو التعدي على الغير فيكون أخص من المعصية يدفعه وخفف المرء بالظالم لنفسه وتفسير الظلم بوضع الشيء في غير محله وما قيل المراد بالعبد التوبة عدول عن الظاهر فلا يدفع الاستدلال بالظاهر (قوله انها خاصة في نفس الشيخين أوفي بدنه الخ) لعله أراد الامتناع العادي مع التمكن من الذنب فلم يكن قاسداً والمراد بالحنة التكليف قيل سمي بها اذ به يتمحن الله عباده ويباؤونهم أبهين

اندفع ما أورد الخ) المورد هو الحشى الخيالى (قوله ومن المعائب ما قيل الخ) قائله الحشى الخيالى (قوله وما قيل ان الظلم الخ) قائله الحشى الخيالى (قوله وما قيل المراد الخ) قائله الحشى الخيالى (قوله قيل سى الخ) قائله الحشى الخيالى (ولي الدين)

(قوله وبهذا الجواب اندفع الخ) أي بقوله وقد يجاب الخ (قوله بحيث لا يمكن ظهوره) لا يخفى ان هذا مما يستحيل عادة (قوله انما شرطه في زمان الامامة) فيه نظر بل الظاهر انه شرطه حين النصب والبيعة (قوله لم يقطعوا بعصمته أيام امامته) فيه انه ان كان الشرط العصمة عند النصب والبيعة يجوز ان يقطعوا بعصمته في ذلك الوقت بان يطلعوا على أطواره وأحواله وأقواله وأفعاله وأيضاً يجوز أن يقطعوا بعصمة الخلفاء الراشدين بخبر خاتم النبيين (قوله وبهذا اندفع ما أورد عليه) سوق عبارته يقتضي ان يندفع ما أورد بكلا شقيه بما ذكره وليس كذلك كما لا يخفى بل انما تدفع به الملاوة فقط (كفوي) (أحسن)

(قوله وقد هرفت له الخ) وذلك حيث قال في ترتيب الخلفاء ونحن نقول كأن وجه التوقف الخ (قوله قيل لا يقال الخ) قائله الخني الخيالي (قوله وأورد على قوله الخ) المورد هو الخني الخيالي (قوله وقد عرفت ان الداعي الخ) وذلك حيث قال آخاني شرح قوله والجواب المنع على ان تعريف العصمة الخ (قوله قال صاحب المواقف الخ) والغرض من هذا النقل اثبات المسامحة فالاولى ايراد ما ذكره في شرح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان مباحث الامامة بلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي أمور كلية تتعلق بها (٧٣٩) مصالح دينية أو دنيوية لا ينظم

الامر الا بمحصولها فيقصد الشروع نحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل فرد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بدلالة من امام يحيى الدين وقيام السنة ونصف المظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها ومواضعها انتهى (قوله لا يقال هذا انما الخ) قائله الخني الخيالي (ولي الدين)

(قوله عن أن مجرد الفسق ليس ظلاماً) فيه ان كون الفسق ما ذكر مما لا يفيد شيئاً في المقام لان المدعى هو ان الامام لا ينزل بشي من الفسق ولو مع عدم الاصلاح بالتوبة فاعترض عليه المعارض بالفسق المسقط للمعدلة الذي لم يصلح بالتوبة بعد فيحتاج

أحسن عملاً (قوله ولأن يكون أفضل أهل زمانه) كما زعمت الشيعة وان واقعهم بعض أهل السنة حتى الاشعري على ما في الكفاية وأما ما أورده على جعل الامامة شورى كان الاول بماله أن يذكره سابقاً حيث ذكر حديث جعل الامة شورى وقد عرفت له معنى لا يتجه عليه السؤال فتذكر (قوله أي مسلماً حراً الخ) لا يبعد أن يدرج في الولاية المطلقة الكاملة توحده في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه رئاسة السكر واقامة المقاتلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية (قوله ولا ينزل الامام بالفسق) قيل لا يقل بل ينزل لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو آ في ابتداء وزمانى بقاء لانا نقول الوصول بالمعنى المصدري أمراً في لبقائه وانما الباقي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدث هذا ومبناه على النفلة عن ان مجرد الفسق يبيس ظلاماً بل الفسق مع عدم الاملاح بالتوبة * وأورد على قوله لان العصمة ليست بشرط ابتداءه ان أريد بالعصمة مالمكة الاجتناب فلا تقرب اذا المطلوب أن لا يشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء بمنوع اذ قالوا تشترط المعدلة في الامام لان الفاسق لا يصح لاسر الدين ولا وثوق بأوامره هذا * ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على مالمكة الاجتناب وقد عرفت ان الداعي اليه ضعف (قوله قلنا انه مافرق من مقاصد علم الكلام) جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسامحة قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيماً بمن قبلنا حقيقة الامر تقتضي أن يجمع ايراد مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث في الحاجة الى الاعتذار المذكور (قوله فلما انه يعلم من أحوال الناس الخ) لا يدل هذا انما يتم في الاشخاص وأما في الانواع كما كل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا لانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف انه المناط وفي قوله فمحن لا نتوقف في شأنه مناقاة السا قاله انزالى في الاحياء في لجنة الاشخاص خطر فانتخبه ولا خطر في السموت عن لجنة ابليس فضلاً عن غيره (قوله وهذا جهل منه بربه) فيه نظر لانه التذني يكون في المحالات فلو تقي مع علمه باستحالة وجوده واستحالة أن يحكم به تعالى كيف يكون جهلاً

الى الجواب الذى ذكره القائل وهو الخني الخيالي ولا يندفع بكون الظلم الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة فليس شيئ من السؤال والجواب مبني على النفلة عما مضى ويدل على ما قلنا كلام المعارض وهو الخني صلاح الدين حيث قال الفسق يعم الكبار ومركبها ظلم اتفاقاً فينزل لقوله تعالى ولا ينال عهدى الظالمين والخني الخيالي طوى المراحل لظهور الامر في المقام (قوله ومبناه على صرف تعريف العصمة الخ) ليس مبناه على ذلك فان حاصل السؤال هو التردد في العصمة المذكورة في الدليل بين ان يراد بهامكة الاجتناب وبين أن يراد بها عدم الفسق ومنع التقريب على تقدير ومنع عدم الاشتراط على تقدير آخر وليس فيه صرف تعريف العصمة عن ظاهره كما لا يخفى (كفى)

(قوله يقال هذا مذهب الاشعري الخ) قائله المحشى الحيايى وعلى هذا جرى كلام أكثر المحشين أقول اشكال الشارح بان على حاله كيف وقد قال فى شرح المقاصد وفى المتن عن أبى حنيفة رحمه الله انما لم تكفر أحداً من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء انتهى وفى الخلاصة الرافضى ان كان يسب الشيخين ويلعنهما فهو كافر وان كان يفضل عليا رضى الله تعالى عنه عليهما فهو مبتدع كذا فى البرازية ولا شك ان صاحب الخلاصة تابع أبى حنيفة اللهم الا ان يدعى ان ما فى المتن رواية غير مشهورة وما ذكر فى الخلاصة مشهورة فتأمل (قوله قيل فيه بحث الخ) هذا الكلام الخ للمحشى الحيايى (قوله ويأجوج الخ) وفى الصحاح قال الاخفش من همز يأجوج ومأجوج يحمل الالف من الاصل يقول يأجوج يفعل ومأجوج مفعول كانه من أجيح النار قال ومن لا يميز يحمل الالفين زائدين يقول بأجوج من يجبت وماجوج من مجبت وما غير مصروفين (قوله من الجيل) وزاد صاحب الكشف (٢٤٠) والذيل (قوله من أج الظلم) وهو ذكر النعمة (ولي الدين)

(قوله وقال النبي عليه السلام الدعاء يرد البلاء) اشاره الى دليل آخر لاصل المسئلة وجه الاستدلال به هو الاطلاق وعدم التقيد بازروا الاطفاء عن صاحب الصدقة والدعاء ويحتمل أن يكون الغرض من نقله رد التمسك بعدم تبدل القضاء بأنه لو تم ذلك لزم أن لا يفيد أصلاً شئ من الصدقة والدعاء واللازم لازم الانتفاء لهذا القول من سبب الانبياء (قوله وقال النبي عليه السلام ان العالم والمتعلم الخ) الظاهر انه رد لتمسكهم أما الاول فبان يقال لو تم ذلك لزم ان لا ينفع الاموات بشئ من

ربه (قوله والجمع بين قولهم لا يكفر الخ) يقال هذا مذهب الاشعري وبعض متابعيه والمكفر غيرهم فلا تقاض فى كلامهم فلا اشكال (قوله الا المعتزلة القائلون بان المعدم الممكن ثابت فى الخارج) مذهب جمهورهم ان الثابت فى المعدم بسائط الممكنات دون المركبات (قوله وقال النبي عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم الخ) يرد مذهب المعتزلة من ان القضاء لا يتبدل وان لا يثبت مذهب أهل السنة من أن الدعاء والصدقة ينفذان ويمكن أن يقال يثبت نفع الدعاء والصدقة بطريق الاول (قوله ادعوا الله وأنتم موقنون) يندرج فيه الاجتناب عن المعاصي والتقيد بالعبادات لان الايقان فى الاجابة لا يحصل ما لم يربك فى الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك (قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) قيل فيه بحث لجواز أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين فى قضاء الله السابق دعا أو لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين فى أمور الدنيا ولا يستجاب فى أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآيات والحديث (قوله من أشرط الساعة) جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وأولها دابة الارض تخرج من جبل الصفا بتصدع لها والناس سائرون الى منى أو من الطائف أو بثلاث أمكنة ثلاث ممرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتفش فيه هذا كافر * ويأجوج ومأجوج من لا يميزهما يحمل الالفين زائدين من يجج ويحج وقرأ رؤية آجوج وماجوج وأبو معاذ يمجج كل ذلك من القاموس وفى تفسير البيضاوي هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل بأجوج من الترك ومأجوج من الجيل وهما اسنان أعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان من أج الظلم اذا أسرع وأصلها الهمز كما قرأ عاصم ومنع صرفهما للتأنيث والتعريف (قوله والمجتهد) أى المستدل (فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد

أصحاب الحياة واللازم منتف لقول مفسر الموجودات وأما الثانى فبان يقال لو تم ذلك لزم ان لا يميز أحد من أهل القصور بشئ من أفعال أرباب العبور واللازم منتف لحديث المرور ويحتمل أن يكون استدلالاً على أصل المدعى فان مرور العالم والمتعلم على القرية بمنزلة الصدقة والدعاء على من فى مقبرة تلك القرية وقد يقال اذا كان مجرد المرور رافعاً للعذاب ونافعاً لاهل العقاب فالنصرع والابتهاال والصدقة والذوال أولى بالرفع على انه لا قائل بالفصل (قوله لجواز أن يكون اخباراً الخ) فلا يدل على الترتب على دغائه فلا يكون اجابة قيل أبى عن هذا الجواز قوله تعالى فى سورة الحجر فانك من المنظرين بالقاء فانه يدل على الترتب ورد بان الكلام هنا على ما هو فى سورة الاعراف وذلك بحث آخر وقيل مثل هذه المناقشة تجري فى اجابة المؤمنين أيضاً وأنت خير بان لا مجال لها فيما يدل على اجابة دعائهم كآية السابقة والحديث الشريف ورد أيضاً بأنه لما كانت الأدلة فى اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر فى المناقشة وأما اجابة المؤمنين فلا تعارض فى أدلتها فلا ضرورة وفى اجراء المناقشة فيها تأمل (كنهى)

مخطي) أي قد يحكم حكماً غير مطابق (وقد يصيب) أي قد يحكم حكماً مطابقاً وقد يراد بالاحابة الخروج عن عمدة التكليف فعلى الاول ليس دعوى الاصابة في مسائل الاصول المخالفين مطلقاً اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني يصوب المخالفان في الفروع مطلقاً وفي الاصول اذا لم يكن أحدهما مكفراً (قوله وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأي المجتهد) هكذا وقت عبارته في التلويح ولعله سهو لان أم المتصلة لازمة لهزمة الاستفهام يلها أحد المستويين والاخر المهزلة والعبارة الصحيحة اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً لو أحكامنا على حسب ما يؤدي اليه رأي المجتهد وعبرة التقيح منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكماً معيناً عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى اليه اجتهاد مجتهد (قوله إما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل) ويكون الضور عليه لاعن دليل بمنزلة من يعثر على دفين أو (يكون ذلك الدليل اما قطعي) والمجتهد مأثور بطلبه (أولني) والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها وما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلاً عليه من الله فقد أصاب وان فقد فقد أخطأ فلا خطأ مع وجد ان الدليل ولا اجماع مع فقدانه فالخطأ ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطي ليس بأثم انما الخلاف في انه مخطي ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطأ وجعل قوله على هذا المذهب إشارة الى مذهب من قال بالخطأ دون خصوص ما سبق من قوله والمختار بعيد جداً وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مأثور بطلبه فاختلف في استحقاق المخطي الخطاب ووجوب بعض حكم القاضي بالخطأ (قوله الاول قوله تعالى فقهناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتيا) بضم الفاء كالفتوى ومنه ما أفتى به الفقيه وقد يفتح وفي قوله ولو كان كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة أنه كان تهم سليمان بمحض لطف الله من غير أسباب اجتهاده ارهاصاً لتبوتة فلذا خصص نسبة تقيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتقيمها تهم أوقها وأحقها وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال والثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى لان ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول والثالث من الأدلة دلائل الاجماع واليه أنذر بقوله وقد أجمعوا وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس مظهر لاثبت والافند الخصم القياس مثبت ويرد بأن الحكم الاجتهادي أهم من الثابت بالقياس أو بغيره من الأدلة الظنية كفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع فلا إجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس وبوحدته فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم والرابع من الأدلة الاستدلال بالمعقول وهو انه لا فرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص في النصوص فالظاهر أن يكون الثابت بالاجتهاد مثله وبهذا اندفع ما قيل من أنه ان أريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا قريب وان أريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة نعم يتجه انه لا يفيد اليقين وغاية ما يفيد الظن وقوله

(قوله وبه اندفع ما قيل
الح) قاله المحشي الحياي
(ولي الدين)

(قوله فيه ان الاوضح الخ) أقول ان مراد الشارح من التشرح في قوله في شرح التقيح هو التوضيح بناء على المتبادر من ان
 الاضافة لامية فيكون المعنى يطلب من كتابنا التلويح السكّان في بيان التوضيح الذي هو شرح للتقيح وأما على ما ذكره المحشي
 فيكون الشرح عبارة عن التلويح بناء على المتبادر من الاضافة أيضا فيلزم أن يكون التلويح الذي هو الشرح في شرح التوضيح
 فيلزم كون الشرح في الشرح فليتأمل (قوله والمراد بالعوام الخ) ويخالف هذا ظاهر ما ذكر في شرح المقاصد حيث قال
 وصرح بعض أصحابنا بأن عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام البشري غير
 الانبياء انتهى وذلك اذ الظاهر من قوله عوام البشر من المؤمنين من اتصف بالايان صالحا كان أو طالحا (قوله وأما العصاة الخ)
 يؤيده ما ذكر في كشف الكشاف حيث قال ثم المسئلة محتلف فيها بين أهل السنة منهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو
 مذهب ابن عباس واختيار الزجاج (٢٤٢) على ما نقل في التقریب ومنهم من فصل فقال ان الرحل من البشر أفضل

<p>مطلقاً من الملائكة ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه أصحاب أبي حنيفة وكثير من الشافعية والاشعرية ومنهم من عم تفضيل الكمل من نوع الانسان فيما كان أو وليا ومنهم من فضل الكرويين من الملائكة مطلقاً ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه الامام غفر الدين الرازي وبه يشعر كلام</p>	<p>في شرح التقيح فيه ان الاوضح في شرح التوضيح (قوله ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة) نبه على ان المراد بقولهم خواص البشر أفضل من خواص الملك الرسل والمراد بالعوام ماسوي الرسل من أقبية المؤمنين وأما العصاة فلا يفضلون على الملك أصلاً والدليل الاول لا يفيد الان تفضيل آدم عليه السلام على رسل الملائكة رتفضيله على سائر الرسل بناء على أنه لا قائل بالفضل وبعد انما يتم لو كان الأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يمكنني فيها بالظن والاستدلال الثالث أيضا مبني على عدم الفضل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر وأورد عليه انه اما أن يراد بآل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك واما أن يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملائكة وبدفعه ما ذكره الشارح من قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فان حاصله انا لانخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل فضل الجميع على جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة لكن المورد لم يقب له ما ذكره وقوله ولا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية الخ دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض والوجه الرابع أورد عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابلة أعمال الانسان وأجيب بأن ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع الا انه يلزم أن يخص الدليل بالانبياء أقول ذلك المنع متجه في عامة الملائكة بالنسبة الى عامة البشر أعني أقبية المؤمنين أيضا فيتم الدليل على عمومهم على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل وعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل فافهم (قوله وذهب المعتزلة والفلاسفة</p>
--	--

(وبعض)

الغزالي في مواضع عديدة من كتبه وفي الجملة هذه المسئلة

ومسئلة تفضيل الأئمة ليست مما يبدع الذاهب الى أحد طرفيهما اذ لا يرجع الى أصل في الاعتقاد ولا يستند الى قطعي بعد ان
 سلم من الطعن وما يخل بتعظيم في المسئلتين انتهى هذا تحقيق حقيق بالحفظ وأكثر الناس غافلون عنه (قوله على
 سائر الرسل) أي باقي رسل الملائكة (قوله وأورد عليه انه الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله أورد عليه ان الملائكة
 الخ) المورد والحجيب هو المحشي الخيالي (قوله ذلك المنع متجه) أي قوله ان ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع (قوله أيضا) أي
 كما هو متجه بالنسبة الى الانبياء (ولي الدين)

(قوله على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل الخ) يعني أن هذا الدليل الرابع كالادلة الثلاثة الاول مبني على انه لا قائل بالفصل
 فاذا ثبت تفضيل الرسل على الرسل ثبت تفضيل العامة على العامة اذ لا قائل بتفضيل الرسل مع عدم تفضيل العامة سبحانه وبكرب
 العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين (كفوى)

وبعض الاشاعرة) وهو أبو عبد الله الحلبي والقاضي أبو بكر والقول بأن التعليم من الله
والملائكة هم المبلغون خلاف الظاهر ويستلزم أن لا يكون التعلم من متعلم شخص الا متعلما من
شخص والجواب بأن الترقى بذكر الملائكة المقرين ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عند
الله بل لمرتبتهم عليه في التجرد ونفي الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يرده وصف
الملائكة بالمقرين فانه يشعر بان الترقى باعتبار قربهم الى الله تعالى الا أن يقال
الوصف لتمييزهم واخراج غير المقرين فان المقرين هم الذين يقدرون على
الافعال العجيبة * نحمدك يا من وقتنا لانعام هذه القوائد * ونسألك
ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد * وتجعل كل حرف منها قائداً الى
الجنة بعد قائد * ونصلي على نبيك الى الابد زائداً على كل زائد
يا محمود كل حامد * ويا مقصود كل قاصد * لا تكلنا
الى أنفسنا طرفة عين فيصير صائداً
لنا الشيطان الجاحد وصلى
الله على سيدنا محمد
النبي الامي وعلى آله
وصحبه وسلم
آمين

فاعلم انه قد قوبلت هذه النسخة بجملة نسخ مهمة بمعرفة جمع من كبار
أفاضل العلماء الاعلام لهذا صارت أصح النسخ المطبوعة الى الآن

وكان ختام طبعه في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٢٩ هجرية (بمطبعة كردستان العلمية)
لصاحبها الفقير الى الله الفنى فرج الله زكي السركدي الكائن محلها
بدر ب السمسط بالجلية بمصر الحمية سنة ١٣٢٩ هجرية

(قوله والقاضي أبو بكر)
أقول والقاضي البيضاوي
أيضا حيث قال به صريحاً
في تفسير سورة النبأ
واشارة في تفسير سورة
الاسراء ولقد قرئ هذا
الكتاب مع الخبائي من أوله
الحق قراءة محقق وتدقيق
وجميع ما كتب في أطرافه
من الحواشي للفقير لكن
لكثرة اشتغالنا بأسائر الدروس
لم يتيسر لنا الخدمة بكاملها
وان وفقنا الله تعالى للخدمة
مرة أخرى نخدمه كما ينبغي
الاهم يسر * كتبه ولي الدين
جار الله في أواسط ربيع
الاول لسنة ثمان عشرة
ومائة والف في القسطنطينية
في المدرسة الفيضية
وصلى الله على سيدنا محمد
النبي الامي وعلى آله
وصحبه وسلم آمين

حاشية الفاضل المحقق مولانا شجاع الدين الرومي على حاشية
الخيالي على العقائد النفسية

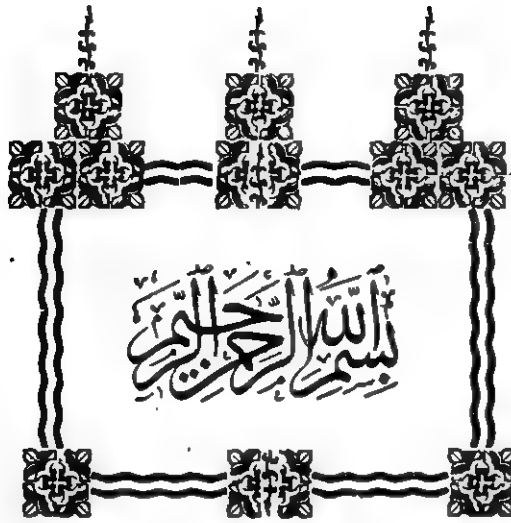
وبهامشها حاشية المحقق محمد الشريف علي الخيالي المذكور أيضاً



— تبيينه —

كل من تجاسر على إعادة طبع هذه المجموعة
يحاكم قانوناً ويلزم بالتعويض

طبع بمطبعة (كردستان العلمية) لصاحبها الفقير الى الله الغني (فرج الله زكي الكردي)
الكائن مركزها بدرب السمط بحمالة مصر الخمية سنة ١٣٢٩
عجربه على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحية



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي الكريم
والصلاة على نبيه
الكريم وعلى آله وأصحابه
الطيبين الطاهرين من
موجبات الطهيم المستحقين
لأعلى الطبقات من داز
النعم (قال المحنّي البليغ)

الكامل في العلم الكسبي
تقبل الله أعماله وشكر
سعيه وضاعف أجره

ونوابه (قال الشارح التحرير)

عامله الله تعالى بلطفه

الخطير بدمائين بالتسمية

الحمد لله أقول هكذا ينبغي

لكامل محصل أن يثنى أولاً

على المؤلف الذي هو بمنزلة

شيخه وأمامه ويدعو له

بالرحمة والرضوان

ليستحق الفيض من عند

الله القادر المنان وينكشف

في المعاملة والتحرير إذا تأملت

في هذا التقرير والتحرير

(قوله في تعقيب التسمية

بالتحميم) إنما ذكر التعقيب

ولم يكتب بقوله بدمائين

(قوله الكتاب الخ) المفتح بالتسمية والتحميم (قوله وعمل الخ) وهو أن تذكر البسملة أولاً
والحمدلة ثانياً (قوله من تعارضهما) بيان التعارض أن بدأ أمر ذي بال بسم الله أن يذكر اسم الله
أولاً فيعقب بعمل ذلك الأمر وكذا معنى بدأ أمر ذي بال بالحمدلة فحديث البسملة يقتضي أن يذكر
بسم الله أولاً وحديث الحمدلة يقتضي أن تذكر الحمدلة أولاً ومقتضي كل منهما ينافي مقتضى الآخر
وهو معنى تعارضهما (قوله كما هو المشهور الخ) من قيل قول النبي عليه السلام أول ما خلق الله
الله روحى وأول ما خلق الله العرش (قوله للاستعانة الخ) فيكون المعنى في الحديثين أن كل أمر ذي
بال لم يبدأ فيه باستعانة بسم الله فهو أتر وكل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باستعانة الحمدلة فهو أجذم
(قوله لا ينافي الاستعانة الخ) فلا استعانة بسم الله لا تنافي الاستعانة بحمد الله (قوله أول للملابسة الخ)
فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يكن الابتداء فيه ملابساً بسم الله فهو أتر وكذا معنى حديث
الحمدلة (قوله نعم وقوع الخ) الظاهر أن يقال إن الملابسة نعم ذكر الشيء على وجه الجزئية وذكره
قبل الابتداء بلا فصل لأن الكلام في بيان ملابسة الابتداء بالبسملة والحمدلة لافي بيان ملابسة
المتبدي بالابتداء فتدبر (قوله على وجه الجزئية الخ) فيه أن هذا على تقدير صحته إنما يكون فيما
يمكن أن يحمل الحمدلة جزءاً منه كالخطبة ونحوها من جنس المقروء ولا يمكن ذلك في الأكثر فلا يمكن
جمع الحديثين هنا على هذا المعنى فتدبر (قوله فيجوز أن يجعل الخ) فتجعل الحمدلة جزءاً أولاً من
الخطبة وتذكر البسملة قبلها بلا فصل بينهما بشيء فإذا وقع الابتداء بهزة الحمدلة في آن كان الابتداء
ملابساً في ذلك الآله وهو ظاهر ولبسم الله لأن الحمدلة ذكرت عقيب البسملة بلا فصل بينهما بشيء
فاتصلت همزة الحمدلة بالبسملة عرفاً فيكون الابتداء في ذلك الآن متصلاً بالحمدلة والبسملة عرفاً

اشارة بان مجموع الفوائد
الثلاثة انما يحصل بالتعقيب
لا بمجرد الحمد لله الذي
هو المقول لقال في الظاهر
وايضاً لم يذكره بعد ذكر
اقول وحذراً عن توهم
التبعين في حقه سبحانه
وتعالى وفي قوله وعمل بما
شاع بل وقع عليه الاجماع
ترق لان الاجماع في
الاصطلاح ان يكون من
أهل الحل والعقد والشيوخ
بين الناس لا يلزم ان يكون
كذلك لكن حق العبارة
أن يقول بل بما وقع عليه
الاجماع لان الاضراب في
الصلة بدون الوصول غير
مستحسن (قوله وامثال
لحديثي الابتداء) يعني قوله
عليه السلام كل أمر ذي بال
لم يبدأ بأمر الله فهو أبتر
وقوله عليه السلام كل أمر
ذي بال لم يبدأ بحمد الله
فهو أقطع أو أجذم وذي بال
أي ذي شأن وخطر وقيل
أي ذي قلب لشرفه وعلوه
والظاهر هو الاول والاخير
هو مقطوع الذنب وايضاً
الاخير هو الذي لا عقب له
وكل أمر انقطع من الخير
أثره فهو أبتر والاجذم هو
مقطوع اليد وفي الحديث

فان الابتداء بهجرة الحمد لله أن الاتصال بالحمدلة والبسملة معا وهذا معني كون أن الابتداء أن التلبس
بهما وهذا المعنى وان لم يكن خالياً عن التعسف لكنه صحيح في نفسه نعم لا يمكن فيما ليس من جنس
المقروه (قوله أن الابتداء أن التلبس بهما) أي بالبسملة والحمدلة عرفاً لا حقيقة لان أن التلبس بالبسملة
قدم على أن التلبس بالحمدلة (قوله في الحاشية ولا يقصد فيه معني الكمال ولا عدم دخول الغير في
ثبوت الوحدة كافي الرأي بل بمجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارهما هنا أيضاً انتهى وقوله وان أمكن الخ
فيه منع قائل (قوله يحمل على الكمال الخ) قال في الحاشية لمناسبة بينهما إذ كل كمال لا يحصل بالالتكاف
الخ فيه انه منقوض بكلامه تعالى (قوله على الكمال الخ) قال في الحاشية وعلى تقدير الحمل على الكمال
يحمل أن يجعل الباء الملبية انتهى كلامه وفيه ان سبب الكمال هو الذات لا وصف الجلال (قوله
مع ملازمة الخ) متعلق بالمعنيين (قوله جلال الخ) قال في الحاشية ولم يتعرض لاحتمال الذات الجلية
اذلا سداد للملازمة حينئذ انتهى كلامه اذ يلزم ملازمة الشيء لنفسه (قوله الاولى كون الخ) فيه
انه اذا قيل حجة فلان كان معناه الدالة على صدقه في دعواه فاذا كان ضمير حجة راجعاً الى الله
تعالى كان معناه الدالة على صدقه في دعواه أي وليس لله تعالى دعوى وانما دعوى النبوة للنبي عليه
السلام فالجج دالة على صدقه عليه السلام في دعواه فالضمير راجع للنبي عليه السلام (قوله أعظم
الخ) لان اضافة الحجج الى الضمير تفيد الاستغراق (قوله اما على توهم أما الخ) اجراء للمتهم مجرى
الحق (قوله تعويض الواو عنها الخ) لا بطريق العطف حتى يلزم الجمع بين الواو وأما لان العوض
والعوض عنه لا يجتمعان (قوله عقائد الاسلام الخ) وهو الدين المنسوب الى النبي عليه السلام (قوله
من الشرع) أي من الكتاب والسنة (قوله وهما يتوقفان الخ) فيكون الكلام أساس أساس
العقائد الاسلامية (قوله على المسائل الكلامية الخ) قال في الحاشية * فان قلت أولاً العقائد من
الكلام وكون الكلام أساس أساسها يقتضي كون الشيء أساساً لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى
المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الأساس أساس والكتاب أساس
الكلام لان العقائد في الكلام فأساسها أساس له فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل
الكتاب مثل الاولى * قلت أولاً الحصر المذكور مهم وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على
الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاته وثانياً المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وان سلم
فأساس الفن ما يتوقف هو عليه لابعض مسائله وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب
انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساساً لأساسها من حيث هو أساس فليأمل
انتهى كلامه وقوله أولاً الخ معارضة تقريرها انه كان عندك دليلا على ان الكلام أساس أساس
العقائد كذلك عندنا دليل على خلافه لانه لو كان الكلام أساس أساس العقائد لزم كون العقائد
أساساً لنفسها واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله ثانياً الخ) معارضة أخرى يعني ان كما عندك دليلا
على ان أساس أساس العقائد هو الكلام لا غير فالقرينة الثانية مختصة بالكلام غير شاملة للكتاب
كذلك عندنا دليل على انه ليس كذلك بل الكتاب أيضاً أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية
شاملة للكتاب غير مختصة بالكلام وقوله قلت أولاً الخ منع للحصر المذكور في المعارضة الاولى
وان سلم فلان سلم ان توقف العقائد على الكتاب وتوقف الكتاب على العقائد من جهة واحدة حتى

من تعلم القرآن ثم نسيه
لقي الله تعالى وهو أجزم
وأجزم ههنا كناية عن
عدم صلاحية شيء
والحديثان وإن كانا في اللفظ
خبر الكهنة في المعنى أمران
فيلزم الامتثال قبل يحصل
بمجرد ذكر البسملة والحمدلة
كيف ما كان ولا دخل
فيه للتعقيب أجيب بأن
تقديم الخبر ليس للحصر
وإن سلم فهو انما يفيد بالنسبة
إلى المجموع لا بالنسبة إلى
كل واحد من الأمور الثلاثة
وله وما يتوهم من تعارضهما
فمدفوع أما بحمل الابتداء
في الحديثين على العرفي
المتد أو بحمل أحدهما
على الحقيقي والآخر على
الاضافي (لكنه تسامح لظهور
المراد ولا يخفى أن المنفصلة
المذكورة أن حملت على
مانعة الخلو يتوجه عليها
المنع لجواز حمل الابتداء
على الحقيقي فيهما ويمكن
الجواب بوجه - وه صرح
الحقسي رحمه الله بمجاوبين
منها وأيضاً يجوز الحمل
على الاضافي فيهما لشمول
الاضافة للحقيقي أيضاً
الله لا أن يراد بقوله
فمدفوع الدفع الواقع فيما

يلزم كون العقائد أساساً لنفسها لجواز أن يتوقف الاعتداد بالعقائد على ذات الكتاب ويتوقف ذات
الكتاب على ذات العقائد ويكون اللازم منه أن يكون ذات العقائد أساساً لاعتدادها وليس هذا
كون العقائد أساساً لنفسها وقوله وثانياً جواب عن المعارضة الثانية بأنه لا نسلم أن أساس الأساس أساس
وإن سلم فلا نسلم أن الكتاب أساس الكلام إذاً أساس الكلام ما يتوقف عليه جميع مسائله وإن سلم فالثابت
بالمعارضة الثانية كون الكتاب أساس اعتداد أساس العقائد والثابت بأصل الدليل كون الكلام
أساس ذات أساس العقائد فلم تكن المعارضة دالة على خلاف ما ثبت بأصل الدليل فلم تكن معارضة
وقوله الحصر المذكور (الح) أي لا نسلم أنه لا يتوقف الكتاب الأعلى المسائل الاعتقادية لجواز
توقفه على مباحث النظر والدليل بناء على أنها جزء من الكتاب (قوله لشمول الاولي الح) أي قول
الشارح مبنى علم الشرائع والاحكام يصدق على القرآن والسنة أيضاً (قوله بخلاف الثانية الح)
فإنها مختصة بالكلام (قوله باعتبار تضمنه الح) وإنما قال باعتبار تضمنه معنى محبني لأنه لو لم يتضمن
معنى محبني يلزم عطف الجملة على المفرد (قوله بتقدير الح) قال في الحاشية تقدير المبتدأ يبطل
أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم الطريق المذكور انتهى كلامه وقوله أصل الاستدلال
الح لأنه بتقدير المبتدأ في المعطوف يكون جملة إخبارية فلا يصح الاستدلال به على جواز عطف
الانشائية على الاخبارية وقوله الطريق الح وهو قوله اذ لا مجال للمعطف الح (قوله نسبة أمر إلى آخر الح)
أي النسبة التامة التي هي جزء أخير من القضية فيكون ادراكها إيجاباً في القضية الموجبة وسلباً في القضية
النسالة (قوله وادراك وقوع النسبة الح) أي ادراك النسبة التامة الإيجابية أو السلبية وهو ما سماه
الحكام تصديقاً وجملة الأمام جزءاً آخر من التصديق (قوله وخطاب الله تعالى الح) صرح
الشارح في التلويح بأن هذا تعريف للحكم الشرعي لا للحكم فعد هذا المعنى من معاني الحكم ليس كما
ينبغي وكالوجوب هناك للاقتضاء والاباحة مثال للتخيير (قوله غير مراد ههنا الح) اذ يكون حينئذ معنى
قول الشارح الاحكام الشرعية منها ما يتعلق الح أن الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير
الماخوذة من الشرع فرقتان فرقة تتعلق بالمعمل وفرقة تتعلق بالاعتقاد فيرد عليه أن الفرقة الثانية
المتعلقة بالاعتقاد لا يصدق عليها أنها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين لان الاعتقاد ليس بفعل فلا
يكون بعضاً من تلك الخطابات فلا يصدق قول الشارح منها ما يتعلق بالاعتقاد * ودفع بان المراد بالفعل
في تعريف الحكم بالخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين ما يتم فعل الجوارح وفعل القلب والاعتقاد فعل القلب
فيصدق على الفرقة الثانية أنها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين (قوله وان عم الح) بأن يراد به ما يتم فعل الجوارح
وفعل القلب (قوله الفعل الخ) في قوله بأفعال المكلفين الخ (قوله الاعتقاد الخ) الاعتقاد عند أهل اللغة فعل
القلب (قوله يلزم انحصار الح) قال في الحاشية لان معنى التعلق في الاولي كون معلومات العلم تلك الاحكام
كأحوال الظاهر السابق الى الفهم فكذلك الحال في قسيمه وقريبه فلا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق
في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في
غاية التدرة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركائز انتهى كلامه وقوله لان معنى الح أي تعلق
العلم بالفرقة الاولي من الاحكام الشرعية بمعنى الخطابات وقوله معلومات العلم وهو مسائله (قوله
فكذلك الحال في قسيمه الح) أي معنى تعلق العلم بالفرقة الثانية من الاحكام الشرعية بمعنى الخطابات

مضي المشهور فبين الناس
(قوله تمهيد لبيان شرف العلم
الح) الظاهر ان مراد الشارح
أن يدفع أولاً قول من
قال ليس للعلم شرف
وعاقبة حميدة لانه لو كان
لأهمل الصحابة والتابعون
تدوينه لانهم في أعلى طبقات
العلم وطلب الخيرات
والحساب حتى يتيسر له بعد
دفع هذا القول بيان شرف
العلم وغايته فالمقصود عكس
ما ذكره الحاشي كما يظهر
بالأمل (قوله ولو كان له
شرف) أي لو كان لعلم
العلم شرف وعاقبة حميدة
فالضمير للعلم لا للتدوين
(قوله متعلق بقوله
مستغنين) الظاهر انه متعلق
بكان بعد تقييده بقوله
مستغنين وكان مراد الحاشي
أيضاً هذا كما يؤيده ما نقل
عنه في توجيه الاهتمام
ويمكن أن يقال ان المحمول
في هذه القضية قوله
مستغنين وكان قيداً ليدل
على اقتران مضمون الجملة
بالماضي لان المحمول كان
ومستغنين مفعوله وقيدله
وظاهر ان العلة انما تكون
للمحو لا لبقائه الا نادراً

كون معلومات العلم ومساائله تلك الاحكام أي تلك الخطابات لان الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين
بالاقتضاء أو التخيير منحصرة في الوجوب واخواته فلو كان معلومات العلم ومساائله في الفرقة الثانية
تلك الخطابات يلزم انحصار مسائل الكلام في الوجوب واخواته مع ان الوجوب واخواته أقل
قليلاً في مساائله وحوطاهم وقوله بما يتعلق به الح يعني به ما يتعلق (قوله في العلم بالوجوب الح)
الظاهر ان يقال في الوجوب لان ماهو من مسائل الكلام هو الوجوب واخواته كوجوب الايمان
ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا العلم بوجوبه واخواته (قوله واستدراك الح) لان اضافة
الخطاب الى الله تفيد شرعية الحكم فلا حاجة الى قيد الشرعية (قوله اللهم الح) اشارة الى دفع
الاستدراك فقط فان لزوم الانحصار وارد (قوله في الاول الح) أي في لفظ الاحكام بان يؤخذ
من لفظ الحكم معنى مطلق الخطاب ويجرد عن اضافة الخطاب الى الله فينبذ لا يكون قيد الشرعية
مستدركا (قوله في الثاني الح) أي في لفظ الشرعية بان يحمل قيد الشرعية تأكيذا لشرعية الحكم
فلا يكون مستدركا (قوله أو يحمل الح) وهو المقرر عند الشارح كما صرح به في التلويح (قوله فالمراد
الح) أي المراد بالحكم في قول الشارح أن الاحكام الشرعية الح (قوله اما الذي الاول الخ) أي
النسبة التامة وهذا المعنى هو المراد وقد صرح به الشارح في التلويح حيث قال بل المراد النسبة التامة
بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور (قوله ووجه ظاهر الخ) اذا كان المراد بالحكم
النسبة التامة كان معنى قول الشارح ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق الخ أن النسبة التامة المأخوذة
من الشرع فرقان فرقة تتعلق بالعلم وفرقة تتعلق بالاعتقاد والعلم المتعلق بالفرقة الاولى أي النسبة
التامة المتعلقة بالعلم يسمى علم الشرع والعلم المتعلق بالفرقة الثانية أعني النسبة التامة المتعلقة بالاعتقاد
يسمى علم التوحيد والصفات فيكون المراد بالعلم بالتصديقات وتعلق التصديقات بالمسائل ظاهر
فكون المراد بالاحكام في قول الشارح النسب التامة ظاهر واذا كان المراد بالحكم ادراك الوقوع
أو اللوقوع كان معنى قول الشارح ان الايجابات والسلوب المأخوذة من الشرع فرقان فرقة تتعلق
بالعلم وفرقة تتعلق بالاعتقاد والعلم المتعلق بالايجابات والسلوب المتعلقة بالعلم يسمى علم الشرائع والعلم
المتعلق بالايجابات والسلوب المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات فلا بد ان يكون العلم أي
علم الشرائع وعلم التوحيد عبارة عن المسائل فيكون تعلقه بالايجابات والسلوب تعلق المعلومات
التصديقية بالتصديقات أو يكون عبارة عن المسائل فيكون تعلقه بالايجابات والسلوب تعلق المسائل
التصديقات بالتصديقات ولا يجوز ان يكون عبارة عن التصديقات بالمسائل لانه ان أخذ التصديق
على مذهب الحكماء كانت الايجابات والسلوب تصديقات فتعلق العلم بمعنى التصديقات بها تعلق الشيء
بنفسه وبطلانه ظاهر وتعلق جملة التصديقات بكل واحد من التصديقات أو تعلق التصديق بأجزائها
التي هي الايجابات والسلوب على رأي الامام مما لا يخفى بطلانه والظاهر ان المراد بالاحكام النسب
التامة وقد صرح به في التلويح (قوله ان أريد به الح) أي بتعلق الاحكام بكيفية العمل في الاولى
وبالاعتقاد في الثانية (قوله وانما لم يعتبر الح) أي لم يقل بالعمل بل بكيفية العمل قال في الحاشية يعني
ان أريد مطلق التعلق يجوز أن يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثاني أولى
إذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب

أولي منها انتهى كلامه وقوله الى نكتة هي أن تعلق الاولي بالعمل من حيث الكيفية (قوله
 بالعمل) كالصلاة والصوم وغيرها من أفعال المكلفين (قوله من حيث الكيفية الخ) وهي
 الوجوب والاباحة وغيرها (قوله وإن أريد به الخ) أي بتعلق الاحكام بكيفية العمل في الاولي
 وبالاتفاق في الثانية (قوله تعلق الاسناد الخ) بأن يراد بالاحكام النسبة التامة (قوله بطرفه الخ)
 أي الموضوع والمحمول وهما العمل والكيفية وطرفا المعتقد في الثانية مثل وجوب الايمان (قوله
 أو التصديق الخ) بأن يراد بالاحكام الايجابيات والسلوب التي هي التصديقات عند الحكماء (قوله
 المعتقدات الخ) لان طرق الاسناد وكذا القضية من قبيل المعلومات دون المعلوم (قوله فينشد الخ)
 أي حين أن يراد بتعلق الاحكام بكيفية العمل في الاولي وبالاتفاق في الثانية تعلق الاسناد بطرفه
 يكون العمل والكيفية طرفين للاسناد أي النسبة التامة بأن يكون العمل موضوعا والكيفية محمولا
 فيكون فيه إشارة الى أن موضوع علم الفقه هو العمل كما هو المشهور وحين أن يراد بذلك التعلق
 بتعلق التصديق بالقضية يكون مجموع العمل والكيفية والعمل موضوعا فيها فيكون العمل موضوع
 المسئلة فيكون فيه أيضاً إشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل (قوله أن ذلك القول الخ) فيه رد
 للدليل الاول (قوله ثم انه ينبغي الخ) ~~بالحديث الثاني~~ (قوله والجور مقدم الخ) أي كما مثله النجاة
 بقولهم في الدار زيد والحجرة عمرو وأنت خير بأن قول الشارح وبالثانية علم التوحيد ليس من هذا
 القيل فان المقدم هنا مجموع الجار والجور فقط (قوله وبه الخ) أي بما ذكره في التلويح (قوله
 لان حجة الاجماع الخ) أي كون الاجماع حجة حاصلة ان كون الاجماع من الاحكام الاعتقادية
 كما صرح به في التلويح مع أنه من مسائل أصول الفقه فلا يصدق قوله وبالثانية علم التوحيد (قوله من
 مسائل أصول الخ) وأنت خير بأن موضوع أصول الفقه الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام
 الشرعية والاجماع من جملة ما لو كان كون الاجماع حجة من مسائل الاصول لزم اثبات ما هو من
 جملة موضوعه فيه وموضوع العلم لا يثبت فيه بل في علم آخر فتعين أن كون الاجماع حجة ليس
 من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل علم الكلام فتدبر (قوله هذه المسئلة الخ) أي كون
 الاجماع حجة وقوله على ان موضوع الكلام الخ وموضوع أصول الفقه الادلة الشرعية (قوله بان
 موضوعه أعم الخ) وهو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله وأما عند غيره الخ)
 أي عند من يقول بان موضوعه ذات الله وصفاته (قوله هي الصفة الذاتية الوجودية الخ) أي الموجودة
 في الخارج (قوله وبغاية الخ) أي فائدته وهي كون ذلك العلم محتاجا اليه في العقائد الاسلامية (قوله
 قدم عليه الخ) وقيل قسم ليقبل الذهن الحكم المطلق اذا أورد عليه بالتردد (قوله للاهتمام الخ)
 قال في الحاشية أي الاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم
 ابتداء مدلالا فانه لا تناقض الشبهة حينئذ من أول الامر ومثل كون الفرض متعلقاً بالسبب لابلحكم
 وأمثال ذلك انتهى كلامه وقوله مثل العناية الخ أي جعل الدليل معانواً لقبول الذهن للمدعي
 وقوله وأمثال ذلك الخ كإزالة توهم كونه دعوي بلا دليل ابتداء (قوله ان قلت الخ) حاصل
 السؤال ان التعريف المستفاد من قول الشارح ما يفيد الخ لا يصدق على المعرف أعني الفقه لانه نفس
 معرفة الاحكام ولا يصدق عليها انها تفيد معرفة الاحكام (قوله نفس معرفة الاحكام الخ) لما

(قوله ألا يرى أنه الى
 قوله مع أنه من التابعين)
 تأييد لكون علة استقنائهم
 الامور المذكورة في الشرح
 فانه لا دون مالك عند ظهور
 الفتنة مع أنه من التابعين
 وهم لا يرتكون المناهي
 والعبث علم اقتران الاوائل
 لصفاء عقائدهم وسعيهم
 بالاحكام العملية والعملية
 بسبب تعلم عن مشكاة النبوة
 ورويتهم أعماله ولا مجال
 لمؤمن على خلافه ولغائل
 أن يقول لو كانت لهم
 الكلام أيضاً شرف وعاقبة
 لدون البصري أو مالك أو
 غيرها من الائمة المسائل
 الكلامية أيضاً لوقوع
 الاختلاف فيها أيضاً فتركهم
 مع ظهور الخلاف والفتن
 يدل على عدم الشرف
 وعلى صدق الاحاديث
 المروية في النهي عن
 الاشتغال ببحث الذات
 والصفات والقضاء والقدر
 فقال الشارح ولغة الوقائع
 الخ عطف على قوله لصفاء
 عقائدهم قبل علة للاستقناء
 عن تدوين علم الفقه كما
 ان المعطوف علة للاستقناء
 عن تدوين الكلام وقوله
 فيما بعد بالنظر والاستدلال

نظر الى علم الكلام وقوله
والاجتهاد والاستنباط
نظر الى علم الفقه ولا يخفى
ان التعميم جائز في المقامين
وان كان الظاهر ما ذكره
القائل (قوله ان قلت الفقه
نفس معرفة الاحكام
لا ما يفيدها) فلا يصح
تعريف المعرفة بما ذكر
وحاصل الجواب ان
المعرف والمحدود ههنا
هو المسائل المدللة لا المعرفة
ويصح تعريف المسائل
بما ذكر فان من طالها
ووقف على أدلتها حصل له
معرفة الاحكام فيكون
مفيداً للاحكام ولما أورد
عليه ان كون المعلوم مفيد
العلم لا يتصور به تحصيل
اشار الى جوابه فيما نقل
عنه وهذا القدر كاف في
اطلاق الافادة كما يقال
خبر الرسول يفيد العلم
الاستدلالي أي يفيد العلم
بسبب الاستدلال بان يقال
هذا خبر من ادعى النبوة
وأظهر المعجزة فلما أورد
عليه ان هذا القياس يشعر
بان المراد بالمسائل الالفاظ
الدالة عليها ولم يرد اطلاق
اسم العلم عليها في شيء من
الاستعمالات قال ومن الذين

قرره الشارح والعم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام (قوله قلت الخ) حاصل الجواب
ان التعريف للفقه بمعنى المسائل فيصدق عليه فالجواب معارضة ويجوز أن يكون منعاً للصغري أي
لا نسلم ان الفقه المعروف هنا نفس معرفة الاحكام لم لا يجوز أن يكون بمعنى المسائل وعلى هذا كان قوله
المعرف هنا الخ سنداً أخص فلا يصح التعرض له وإنما قلنا انه سنداً أخص لاحتمال أن يكون المعروف
المادة فتدبر (قوله المعروف هنا الخ) يفهم من قول الشارح ما يفيد الخ تعريف علم الفقه بأنه علم يفيد
معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعنى قوله المعروف هو المسائل المدللة الخ ان هذا التعريف
تعريف لاعم بمعنى المسائل المدللة ولا يخفى ان أسماء العلوم المدونة تطلق على التصديقات بالمسائل
وعلى نفس المسائل وعلى المادة ولا تطلق على المسائل المدللة بقول الحاشي المعروف هنا هو المسائل
المدللة ليس كما ينبغي (قوله فان من طالها الخ) قال في الحاشية وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة
كما يقال خبر الرسول عليه السلام يفيد العلم الاستدلالي ومن الذين في ذلك قولهم معنى قولنا مقدمة
في كذا ان هذه المعاني في تحصيل الادراك بمعنى انها تحصل تلك المعاني على ما حققه الشريف الجرجاني
في حاشية المطول انتهى كلامه وقوله وهذا القدر كاف فيه ان حاصله كون العلوم مفيداً للعلم وهذا
مما لم يقل به أحد وقوله يفيد العلم الخ معناه ان العلم الاستدلالي يحصل به (قوله ولك أن تقول الخ)
حاصل الجواب الثاني منع الكبرى مع السند الاخص أي لا نسلم انه لا يصدق على معرفة الاحكام انها
تفيد معرفة الاحكام لجواز أن يكون المفيد معرفة الاحكام الكلية ويكون المفاد معرفة الاحكام
الجزئية (قوله وقد يقال التباير الخ) فيجوز أن يقال تصديقات الاحكام العملية تفيد تصديقات
الاحكام العملية بناء على التباير الاعتباري وفيه بحث وهو ان الشارح لم يشر هنا التباير كما اعتبره من
قال علم زيد يفيد صفة كمال فانه عبر عن العلم أولاً بلفظ العلم وثانياً بصفة كمال (قوله بمعنى ملكة
الاستنباط الخ) أي استخراج المسائل من الأدلة (قوله أعني قوله الخ) فيه ان الشارح لم يصرح ولم
يشعر بان المسمى بالفقه هو المدون فتدوين المسائل لا ينافي اطلاق اسم العلم على الملكة (قوله لكن يرد على
أول الاجوبة الخ) قال في الحاشية واما على ما في الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والأدلة
بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا ينافي في الجواب
الاول كما لا يخفى انتهى كلامه لانه قال فان من طالها ووقف على أدلتها يحصل له معرفة الاحكام
وهذا المعنى لا يحصل الا بالتقليد (قوله لزوم الخ) انما يرد لزوم فقاها المقلد على الجواب ان لو كان
الجواب الاول معارضة وقد عرفت أنه يجوز أن يكون منعاً مع السند الاخص فيكون قوله لكن يرد
الخ كلاماً على السند الاخص وهو غير مسموع (قوله وغاية ما يقال) أي في دفع لزوم فقاها المقلد
قال في الحاشية وهذا الكلام مبني على عدم تفيد المسائل باليقينة الحاصلة عن الامارات والافلاسا وال
ولا جواب بقوله عدم الخ أي في الجواب الاول وقوله فلا سؤال أي يلزم فقاها المقلد وقوله ولا
جواب أي بنابة ما يقال الخ (قوله فيخرج علم جبرائيل الخ) أي عن تعريف علم الفقه (قوله تعريف
الاحكام للاستغراق الخ) أي ان العلم في الاحكام للاستغراق والمعنى ان علم الفقه ما يفيد العلم الاستدلالي
بجميع الاحكام العملية وليس علم الرسول عليه السلام بجميع الاحكام استداليا بل علمه بعضه
استدلالي وبعضه حدسي فلا يلزم صدق تعريف الفقه على علم الرسول عليه السلام (قوله مثل

في ذلك الخ يعني ان المراد من خبر الرسول المعنى لا اللفظ فان كنت في شك فقلهم معنى قولنا مقدمة في كذا الخ بين صريح فيما ذكرنا (قوله) ولكن قول الفقه (الخ) يعني لو سلمنا ان الفقه هو نفس المعرفة لصدق التعريف عليها أيضاً فان المراد من الموصول معرفة الاحكام الكلية ومن المذكورة صريحاً معرفة الاحكام الجزئية وأورد عليه ان المستفاد من الادلة التفصيلية المعرفة الكلية لا المعرفة الجزئية وأجيب بان المعرفة الجزئية أيضاً مستفادة منها بالواسطة وبان الضمير في أدلتها راجع الى ما باعتبار أنها عبارة عن المعرفة وهذا الجواب مع هذه التكاليف لا يجري في قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالاً فانه لا يجوز أن تحمل المعرفة هناك على المعرفة الجزئية (قوله) وقد يقال التغاير الاعتباري (كاف) يعني لو سلمنا ان المراد من المعرفة الثانية المفادة أيضاً المعرفة الكلية يصح التعريف كذلك (فان التغاير الاعتباري (كاف) بين المفيد

مام) أي من ان أصول الفقه نفس معرفة أحوال الادلة لا ما يفيدها (قوله وان التزم الخ) اما قال وان التزم لان العطف على القريب أولى (قوله لضع الخ) أي لم يبق احتياج الى قيد الاول في الاول اذ يكون المعنى لكونه مما يجب سمي بالكلام وحينئذ يحتاج الى ذكر وجه التخصيص لانه يتوجه عليه انه لم يسم سائر العلوم بالكلام لكونها مما يجب فيحتاج الى أن يقال للتمييز (قوله في الاول الخ) أي في قول الشارح أول ما يجب الخ (قوله أو ذكر وجه التخصيص الخ) أي لم يبق احتياج الى ذكر وجه التخصيص اذ يكون المعنى لكونه أول ما يجب سمي بالكلام ولا يتوجه عليه انه لم يسم سائر العلوم بالكلام لكونها أول ما يجب لان أول ما يجب هو علم الكلام لا غير (قوله اذ لا شركة الخ) فيه ان سائر العلوم الواجبة وان لم تشارك علم الكلام في كونه أول ما يجب لكنها تشاركه في أن لا يحصل تعليمه وتعلبه الا بالتكلم فجاز اطلاق اسم الكلام عليها أيضاً لكن لم يطلق عليها تمييزاً فلا يرد على الشارح ضياع شيء من قيد الاول ووجه التخصيص فتدبر (قوله حتي يخص الخ) أي يخص اطلاق اسم الكلام بعلم الكلام (قوله للتمييز الخ) بين علم الكلام وسائر العلوم الواجبة (قوله واما احتمال الخ) جواب دخل مقدر تقديره ان عدم الشركة في كونه أول ما يجب لا يستلزم عدم تسمية غير علم الكلام باسم الكلام لجواز التسمية بوجه آخر فذكر وجه التخصيص لا يكون ضاملاً (قوله كلام السلف الخ) أي علم الكلام عند السلف (قوله والتسمية الخ) جواب دخل مقدر تقديره ان المناسب أن يذكر وجه التسمية بعد ذكر كلام التأخرين (قوله فان الفاسق الخ) يعني ان الناس عديم ثلثة أقسام مؤمن يجب دخوله في الجنة وكافر يجب دخوله في النار وفاسق أي ليس بمؤمن ولا كافر وهو مخد في النار فليس من الناس عندهم من يكون أهلاً للواسطة بين الجنة والنار فلم يقولوا بالواسطة (قوله لاواسطة الخ) فمن مات صغيراً اما أن يدخل الجنة أو يدخل النار فان دخل الجنة يثاب وان دخل النار يعاقب والام تكن الجنة والنار دارى ثواب وعقاب وهو باطل فبطل قول الجبائي لا يثاب ولا يعاقب (قوله معني كونها الخ) أي لانسلم انه لو لم يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب لم تكن الجنة والنار دارى ثواب وعقاب لجواز أن يكون معني كونها دارى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما لان كل من دخلها يثاب ويعاقب (قوله ولو سلم الخ) أي كون كل من دخلها يثاب أو يعاقب بالنسبة الى أهل الثواب والعقاب عندهم وهم الماعلون بالعمون فانهم صرحوا بأن أطفال المشركين يدخلون الجنة بلا ثواب (قوله فالمراد الخ) أي اذا صرح المعتزلة بأن أطفال المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب وعلم ان الصغير عندهم يدخل الجنة بلا ثواب فالمراد بقول الجبائي عن طرف من مات صغيراً فأدخل الجنة دخوله مثابها (قوله بقوله الخ) أي بقول الجبائي حكاية عن طرف من مات صغيراً (قوله السابق الخ) أي الكلام السابق وهو قوله ان الاول أي المطيع يثاب بالجنة الخ يدل على ان المراد بقوله فأدخل الجنة دخوله مثابها ولدلالة الكلام السابق على دخول الجنة مثابها فرع دخول الجنة بقوله فأدخل الجنة على الايمان والاطاعة أي على قوله فأومن بك وأطيعك (قوله فرع الخ) حيث قال فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة (قوله الى نفسه الخ) يعني قال فأدخل ولم يقل فتدخلني خطيباً لله تعالى إشارة الى ان الايمان والاطاعة بوجوبان الدخول كما هو مذهبهم (قوله وقس عليه الخ) أي قس قول الجبائي فدخلات

النار حكاية عن جواب الرب على قوله فادخل الجنة فانه فرع هناك دخول النار على العصيان على قوله لمصبت كما فرع هنا دخول الجنة على الايمان والاطاعة (قوله بمعنى الانفع) أى يجب على الله تعالى أن يعطي البعد ما هو أنفع له في دينه (قوله فلزمه بالزمه) من كونه مبهوتا وملزما (قوله مجموع مافي الكتاب) فيه مناقشة لان قول المصنف فيما بعد والاهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق لا يلائمه بل ياباه (قوله أهل السنة) لان القائل بمجموع مافي الكتاب هو أهل السنة لا غيرهم فان أهل السنة لا يقول ببعض مافي الكتاب كما سيجي (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أى على تقدير أن يكون المقول قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة (قوله في جميع المسائل) أي مسائل الاعتقادات (قوله وتخصيصهم الخ) جواب دخل مقدر يعني ان المعتزلة أيضاً قائلون بأن حقائق الاشياء ثابتة فواجه تخصيص أهل السنة بالذكر (قوله قديض الخ) أي جعل بعضهم البلاء مفتوحا (قوله بملاحظة الجينية) أي الحق هو الحكم المطابق من حيث انه مطابق واما من حيث انه مطابق فهو صدق (قوله لا يلائمه الخ) لان الائمة حينئذ أن يقول وأما الصدق فهو الحكم المطابق بكسر الباء (قوله وقوله وقديض الخ) لانه اشارة الى الفرق في الفهم بين الحق والصدق بان الحق هو حكم مطابق بفتح الباء والصدق حكم مطابق بكسر الباء ولو كان البلاء مفتوحا في قوله وهو الحكم المطابق لم يكن حاجة الى قوله وقديض الخ (قوله قال في حواشي المطالع) هذا النقل لبيان ان الصدق قد يطلق على غير القول وهو الاعتقاد المطابق (قوله القول المطابق الخ) فيطلق الصدق على القول المطابق والاعتقاد المطابق كما يطلق الحق عليهما (قوله ان المنظور الخ) في الحاشية تعاليل لكلام مطوى وهو قولنا وانما سمي بالحق لان المطابقة معتبرة فيه من جانب الواقع (قوله وهو الانباء الخ) فيه انه لم يقع في اللغة ولا في الصرف اطلاق لفظ الصدق على الانباء فالظاهر ما ذكره الشريف المحقق من انه سمي الاعتبار الثاني بالصدق تمييزاً (قوله وهذا) أى قوله وأما المنظور الخ (قوله أولي) اذ تظهر به المناسبة في اطلاق الصدق (قوله فان مفهوم الخ) جواب لما قيل من ان المطابقة صفة الواقع والحقية صفة الحكم فلا يصح تعريف حقية الحكم بمطابقة الواقع اياه (قوله كلام الخ) في حواشي المطول في أول البيان (قوله فالتعني هنا الخ) أى تعريف حقية الحكم بمطابقة الواقع اياه ناسخ في العبارة قلنا كون الحكم بحيث الخ (قوله هذا صادق الخ) أى تعريف الحقية والماهية وهو ما به انتهى وهو صادق على الفاعل فلا يكون مانعاً لاغيار المعرفة (قوله لانا نقول الخ) أى لانسلم صدق التعريف على الفاعل بل الصادق ما به الشيء يتصف بالوجود (قوله بجعل جاعل) أى الفاعل لا يجعل الماهية ماهية بل يحملها متصفة بالوجود الخارجي (قوله فان قلت الخ) اثبات للمقدمة المنوعة وهي ان التعريف صادق على الفاعل (قوله الشيء بمعنى الموجود) فعنى التعريف ان الماهية ما به الموجود موجود وهذا المعنى صادق على الفاعل (قوله فيرد الاشكال) أي نقض التعريف بالفاعل (قوله قلت بعد التسليم الخ) أى لانسلم أولاً ان الشيء بمعنى الموجود (قوله فرق الخ) أى لانسلم ان معنى التعريف ما به الموجود موجود بل معناه ما به الموجود ذلك الموجود والصادق على الفاعل هو الاول دون الثاني (قوله انما هو الاول) وهو ليس معنى التعريف ومعنى التعريف هو الثاني وهو ليس بصادق على الفاعل (قوله وبه يظهر الخ) أى بما ذكر من

والمفاد (في الافادة) أى في اطلاقها (قوله كما يقال علم زيد بفيده صفة كمال) فيه انه مصنوع وعلى تقدير التسليم يحتمل أن يكون المراد من صفة الكمال الاعمال الصالحة والاخلاق الحميدة والجلال ولا يرد الوصف أي وصف الناس بالكمال وبعد التسليم للاتحاد تكلموا في التباير الاعتباري قال بعضهم ان المعرفة من حيث حصولها في الذهن مفيدة ومن حيث تعلقها بالاحكام مفادة وقال بعضهم من غير اعتبار حصولها في النفوس مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة وقيل ثبوتها من حيث انها وصف من الاوصاف يفيد ثبوتها من حيث هي على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيد ثبوت صفة كمال أقول الاولى في المعرفة هنا أيضا انها من حيث هي مفيدة ومن حيث كونها صفة كمال مفادة (قوله وأما جعل المعرفة بمعنى ملكة الاستنباط) الاولى أن يقول وأما جعله ملكة الاستنباط الاستحضار (فبإبقاء الكلام) أي سبقه وقيل سبق

الفرق بين ما به الوجود موجود وبين ما به الوجود ذلك الوجود وبيان أن معنى التعريف هو الثاني وهو ليس بصادق على الفاعل والصادق عليه هو الأول وهو ليس بمعنى التعريف (قوله فلا يتوهم الاشكال الخ) لأن الشيء ليس متحداً بفاعله بداهة (قوله وجمل هو هو الخ) حتى لا يصدق على العرض (قوله الوجه الصحيح) هو ما ذكره في جواب فان قلت الخ من أن الضميرين للشيء (قوله لكان أخصر) فيه أن هو هو عندهم تعبير عن الاتحاد كانه علم له فانهم جعلوا هذا المركب بمنزلة اسم واحد وعرفوه باللام فقالوا هو هو فآخذها فيه إشارة الى كمال الاتحاد المعتبر هنا فلا يجوز حذف أحدهما (قوله قيل عليه الخ) هذا الاعتراض وما بعده مبنى على أن يكون معنى قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه أنه يمكن تصور الانسان بدون تصور العرض وليس كذلك بل معناه أنه يمكن تصور ثبوت ماهية الانسان في العقل حال فرض عدم ثبوت العرض فيه فالمستفاد منه أن الذاتي للشيء مالا يمكن ثبوت ذلك الشيء في العقل حال فرض عدم ثبوته فيه ولا يصدق هذا التعريف على اللازم البين بالمعنى الاخص فانه يمكن أن يتصور ثبوت الملزوم في العقل حال فرض عدم ثبوت اللازم فيه وأن كان التصور محالاً بخلاف الذاتي فانه تصور ثبوت شيء في العقل حال فرض عدم ثبوت ذاته فيه حينئذ كإن المنصور محال وقس على ذلك معنى إمكان تصور الشيء في الخارج حال فرض عدم ثبوت لازمه فيه ومعنى امتناعه حال فرض عدم ثبوت ذاته فيه (قوله بدونه) أي بدون تصوره كإهو المتبادر وما في قوله الذاتي مالا يمكن الخ عبارة عن المحمول لأن المنقسم الى الذاتي والعرضي هو المحمول ومادة اللازم البين غير مقررة فلا يرد النقص بالاحتمال العقلي (قوله اللوازم البينة الخ) أي يصدق عليها أنها لا يمكن تصور ملزوماتها بدون تصورها فيصدق تعريف الذاتي على بعض المرضيات وهو اللوازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون مانعاً (قوله بالمعنى الاخص) اللازم البين بالمعنى الاخص ما يلزم من تصور الملزوم تصوره (قوله بطريق الاخطار) أي بطريق القصد لا بالتبع (قوله بخلاف الذاتي) أي فان تصور الشيء سواء كان بالقصد أو بالتبع يستلزم ذاته فلا يمكن تصوره مطلقاً بدون ذاته فلا يصدق تعريف الذاتي على شيء من العرض (قوله غير زمان تصور الملزوم) قال في الحاشية لأن تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا بسبب موجب له والا لما جاء بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم أن تحقق معنى اللزوم بين المد والمعلوم مما لا يخفى قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع أن المبادي معدة للمطالب انتهى كلامه فقوله معد الخ فيه أن المد يمتنع اجتماعه مع المدلول وتصور الملزوم يجتمع مع تصور اللازم وقوله مما لا يخفى الخ فيه أن المد يمتنع اجتماعه مع المطلوب والمبادي تجتمع مع المطالب فلا تكون معدة بل هي محال المعدات والحق أن تصور اللازم في زمان تصور الملزوم لأن الملزوم يتصور قصداً واللازم يتصور تبعاً (قوله فانفك في هذا الزمان) فيه أن انفكك تصور اللازم عن تصور الملزوم يتنافى اللزوم لأن اللزوم امتناع الانفكك (قوله الامكان الخاص الخ) أي لا يكون كل واحد من تصور الكنه بدون العرض وتصوره بالعرض ضرورياً وان لم يكن كل واحد منهما ضرورياً يكون كل واحد منهما جائزاً ويلزم أن يجوز تصورا لكنه بالعرض وهو باطل لأنه انما يحصل بالذاتي (قوله وان

الكلام بالباه الموحدة جمع السابق وقوله أعني الخ على الأول تفسير للكلام وعلى الثاني تفسير للسباق ولما كان الكلام جنساً صح إضافة الجميع اليه وتفسيره بالاقوال المتعددة (قوله يأتي عن ذلك) فيه أن الشارح جعل العلم أولاً عبارة عن التصديقات وأشار ثانياً الى أنه عبارة عن المسائل وثالثاً الى أنه عبارة عن الملكة تنبهاً على أن أسماء العلوم تطلق على كل من الاشياء فليس المعرف هنا عين ماسبق فلا يأتي عن كون المعرف ملكة وقبل يلزم على تقدير كون المعرف ملكة صدق كل واحد من التعريفات الثلاثة على مجموع المسالك الثلاثة كما لا يخفى وعلى كل اثنين * وأجيب بان المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته يعني ما يفيد هذه المعرفة فقط فلا نقض وأيضاً يلزم أن يكون كل من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له شيء من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل علماً بها وفساده ظاهر وأجيب

أريد (الامكان العام) أي بقوله يمكن تصور الانسان بدون الخ والامكان العام أن لا يكون أحد طرفيه من حصوله ضرورياً (قوله فهو حاصل الخ) فلا وجه لتخصيصه بالمرض (قوله ومنع الملازمة) أي لا نسلم انه ان أريد الامكان الخاص يلزم أن يجوز تصور الكنه بالمرض وانما تثبت تلك الملازمة ان لو كان اللازم لامكان تصور الكنه بدون المرض بالامكان الخاص امكان تصور المرض بالمرض وهو ممنوع لجواز أن يكون اللازم له امكان تصور الكنه مع المرضي ولو سلم ان اللازم له امكان تصور الكنه بالمرضي فانما تثبت الملازمة المذكورة اذا اعتبر الامكان بالنسبة الى القيد وكان المعنى أنه يمكن كون تصور الكنه بدون المرض بالامكان الخاص فكان كل واحد من كونه بدون المرضي ومن كونه بالمرضي ممكناً فلزمه جواز تصور الكنه بالمرضي وهو ممنوع لجواز أن يعتبر الامكان بالنسبة الى قيد أعني التصور المتصف بكونه بدون المرضي ويكون المعنى أنه يمكن تصور الكنه المتصف بكونه بدون عرض بالامكان الخاص ويكون وجود التصور المقيد وعدمه ممكناً ويكون ما يلزم منه جواز عدم التصور المقيد بكونه بدون المرضي وهو لا يستلزم جواز التصور بالمرض وانما يستلزمه أن لو انحصر عدم التصور المقيد بكونه بدون المرضي في انتفاء قيده فيلزم جواز تصور الكنه بالمرضي لكن لا ينحصر بل قد يكون عدم التصور المقيد بانتفاء ذات المقيد حينئذ لا يلزم جواز تصور الكنه بالمرض فلا تثبت الملازمة المذكورة (قوله مع المرضي) أي مقارناً للمرض (قوله لابه) أي لا بسبب المرض ولو سلم الخ فيكون المعنى ان التصور بالكنه الذاتي هو بدون المرض ممكناً في نفسه أي وقوعه من المدرك وعدم وقوعه على السواء ولا يخفى ان الفرض في هذا المقام هو الفرق بين الذاتي والمرضي ببيان حالهما بالنسبة الى الماهية فكون ذلك التصور ممكناً في نفسه غير مقصود بل مراد البشارح هو ان تصور الانسان بالكنه منفرداً عن المرض يمكن أي جازم بخلاف الذاتي فان تصور الانسان بالكنه بدون الذاتي لا يجوز فيكون المراد بالامكان حينئذ هو الامكان اللغوي وهو مالا يكون ممتنعاً فلا حاجة حينئذ الى ما ارتكبه المحشي من اختياره تارة الامكان الخاص وتارة الامكان العام المقيد بجانب الوجود فتدبر (قوله أعني تصور الانسان بدون) أي تصوره الذي يكون بدون تصور المرض (قوله وانتفاء المقيد) وهو التصور الذي يكون بدون المرض (قوله غير ممتنع) إشارة الى منع قوله وهو باطل (قوله وان لم يطرده) أي وان لم يكن كلياً (قوله أي ليس بعدمه ضرورياً) أي على تقدير ان يراد الامكان العام من جانب الوجود يكون المعنى انه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدون المرض ضرورياً ولا يصدق على الذاتي انه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدون ضرورياً بل يصدق عليه انه يكون عدم كون تصور الكنه بدون ضرورياً فلا يكون معني الامكان من جانب الوجود حاضراً في الذاتي (قوله على الماهية باعتبار الشخص) فيه ان المراد بالماهية باعتبار الشخص مجموع الماهية والشخص والمجموع هو الشخص (قوله تعريف الحقيقة) لانه أخذ فيه معني التحقق (قوله وكون الشيء بمعنى الموجود) فيه ان كون الشيء بمعنى الموجود ليس متعيناً عندنا بل كونها متساويين ومتلازمين مختار البعض (قوله في قولك عوارض الاشياء الخ) انتهى فيه تعريف الحقيقة (قوله وحقائق المبدومات الخ) انتهى هنا معني الوجود (قوله وحقائق الموجودات الخ)

يمنع حصول تلك الملكات مع عدم حصول معرفة شيء من المسائل واعتراض على هذا الفاضل المحشي بان إياه العبارة الداخلة في التعريف وهي قوله ما يفيد أقبح من إياه العبارة الخارجة (قوله لكن يرد على اول الاجوبة) ويدفع عنه بجمل المعروف بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارة انتهى وفيه انه قال فيما بعد ان لام الاحكام للاستفراق ولا يقين للمجتهد في جميع الاحكام ولا يلزم أن لا يتعدد المجتهد والا يلزم تعدد الحق وهو قول ضعيف وأيضاً يلزم ان لا يرجع مجتهد في جميع عمره عن قوله أصلاً مع انه يرجع كثيراً (قوله وليس بفتية اجماعاً) فيه أن تخصيص المشتق لا ينافي عموم المأخذ تأمل (قوله وغاية ما يقال الخ) فيه انه لا يحتاج في دفعه الى ارتكاب ما ذكر فانه يشدق باعتبار قيد الحينية كما هو المقرر في التعريفات فان ما يقبده المعرفة عن الادلة من حيث افادتها عن الادلة من حيث هي أدلة لا يحصل في ذهن المقلد ولا في ذهن النبي

اتنى فيه كون الثبوت بمعنى الوجود (قوله على البعض) أي بعض الامور الثلاثة (قوله بلا بيان معناه) فيه ان البيان انما يستعمل في التصديق لحمله على بيان المعنى خلاف الاستعمال (قوله وشعري شعري ناظر النخ) الظاهر ان قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري ناظر أيضاً الى قوله وهذا الكلام مفيد وزيادة توضيح لسند المنع والمعنى لانسل انه ان أخذ المفهوم في وصف الموضوع يستلزم لقوية الحكم به على ذات الموضوع لجواز ان يكون أخذ المفهوم الثابت في وصف الموضوع بحسب الاعتقاد بحسب نفس الامر ولا يكون قولنا حقائق الاشياء ثابتة من قبيل أخذ الموضوع بحسب نفس الامر كما اعتبره السائل كذلك في قولنا الثابت ثابت ولا من قبيل مالا يتصور فيه أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد كما في قول الشاعر أنا أبو النجم وشعري وشعري قدبر (قوله وهذا المعنى النخ) أي كون الشعر معروفاً بالبلاغة (قوله بمجمل الاضافة الخ) أي اضافة لفظ الشعر الى ياء التكلم (قوله وكم فرق بين المعنيين) أي فرق كثير بين المعنيين أي بين معني الشعر المعروف بالبلاغة وبين بعض أشعار التكلم معيناً فلا يتصور ان يحصل المعنى الاول بمجمل الاضافة للعهد (قوله بيان صدق الكلام الخ) أي اثباته بالدليل (قوله ويرد عليه الخ) انما يرد هذا ان لو كان قوله ولا مثل ناظر إلى قوله وبما يحتاج الى البيان وليس كذلك كما بيناه (قوله كذلك الخ) أي يحتاج الى بيان صدقه (قوله فلو حمل لفظ الاشياء الخ) والظاهر المتبادر من لفظ الاشياء معناه الحقيقي وانما يراد المعنى المجازي اذا وجدت القرينة ولا قرينة هنا فلا يحمل على المعنى المجازي (قوله لم يتوجه السؤال) وهو لقوية الحكم (قوله يحتاج الى العلم الخ) فيه ان مقصود المصنف هنا هو التنبيه على وجود ما يشاهد من حقائق الاشياء وتحقق العلم بها على ما صرح به الشارح سابقاً بقوله ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد الخ لا ذكر جميع ما يحتاج اليه في الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته فلا يلزم من تقدير الثبوت غلط نعم لا احتياج الى تقديره على ان يراد جنس الحقائق (قوله لثبوت الحقائق) فلا حاجة الى تقدير الثبوت (قوله باعتبار المضاف اليه) أي باعتبار تأييد المضاف اليه وهو الحقائق قال في الحاشية فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف كما في اعدلوا هو أقرب للتقوي انتهى كلامه وقوله ففي ضمنها الخ فساد لا ينبغي لان ما في ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف (قوله ان أريد عدم العلم الخ) وتقول أراد السائل ان ضمير بها يعود الى حقائق الاشياء ومراد المصنف بها جميع ما تنقده حقائق الاشياء فلو لم يقدر الثبوت في بها كان معنى قول المصنف والعلم بها متحقق أي تصور جميع ما تنقده حقائق الاشياء والتصديق بوجوده وبأحواله متحقق وعدم تحقق العلم بالجميع بهذا المعنى مقطوع به فيجب ان يقدر الثبوت في بها (قوله لانه غير مراد) أي العلم بالجميع تفصيلاً غير مراد في قول المصنف والعلم بها متحقق (قوله فيكون معلوماً لنا البتة) فيه ان كون جميع ما تنقده حقائق الاشياء معلوماً تصوراً وكون ثبوته معلوماً تصديقاً مسلم وأما كون جميع أحواله معلوماً تصديقاً فمتنوع بل بطلانه مقطوع به كما ذكر السائل (قوله نحن نقيد الخ) أي نقول في الجواب ان المصنف يريد بالعلم في قوله والعلم بها متحقق العلم بالسكينة فعنى قول السائل لاعلم بجميع الحقائق انه لاعلم بكنه جميع الحقائق فيصح

عليه السلام وجبرائيل عليه السلام فالاولى تعميم السؤال وتخصيص الجواب فتأمل (قوله انما يتأتى بان يجعل للفتنة معنيان) فيه ان الحصر ممنوع فان التدوين كما يجري في المسائل يجري في المعرفة أيضاً كذا نقل عنه في الحاشية (قوله متعلق بالمعرفة) أي بالاحكام لاستلزامه ففاهة المقلد دون باقي الاجوبة أيضاً فلا احتمال لكونه متعلقاً بيفيد أيضاً (قوله تعريف الاحكام للاستدراق) فيه ان كون جميع الاحكام حاصلة للمجهت بالاستدلال ممنوع بل يحصل له أيضاً بعض الاحكام بالحدس ولو سلم يلزم ان لا يوجد فقيه في العالم فلا بد من المصير الى الملكة (قال الشارح رحمه الله ومعرفة أحوال الأدلة اجمالاً في افادتها الاحكام باصول الفقه) الظاهر انه فيه وفيما بعده عطف على معمول عاملين مختلفين والمنصوب مقدم فلا بد من التقدير أولاً ثم العطف على ما يفيد فقول الفاضل انه معطوف على معرفة الاحكام مسامحة (قوله وجمعها الشارح رحمه

والله الخ) قيل عليه ما جمعها بل ترك الوجه الذي عده في المواقف لبعده وقوله كالمنطق للفلسفة تنظير لتسمية العلم باعتبارانه مورد للقدرة (قوله نظرا الى ان كونه الخ) توجيه لما لم يثبت وتفتيش بدون الاثبات مع ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه نافع في العلوم الشرعية كما ان المنطق نافع في العلوم الفلسفية وان كان نفع أحدهما بطريق الفيض والرئاسة ونفع الآخر بطريق الآلية والخدمة فيكون المعتبر في التسمية مجرد كونه في ازاء المنطق بدون النظر الى كونه مورد للقدرة على الكلام فلا يكون مال الوجهين واحدا (قوله أي أولا) اعترض بان الاطلاق عليه أولا يقتضي أن يكون مطلقا على غيره ثانيا وهو محل بحث انتهى أقول هذا سهو ظاهر فان قولنا ضرب زيد عمرا أولا مثالا لا يقتضي ان الضرب يقع ثانيا بل يقتضي ان يقع فعل ثانيا أعم من أن يكون عين الفعل الاول على معمول آخر أو غيره على

ولا يرد عليه منع (قوله لادليل الخ) أي لا نعلم ان المصنف يريد بالعلم العلم بالكنه اذ لادليل عليه (قوله مع ان تعميم الشارح الخ) أي جعل الشارح العلم في قول المصنف والعلم بهاعاما للتصور والتصديق حيث قال من تصوراتها والتصديق بها يتنافى كون مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وكون معنى قول السائل بناء عليه انه لا علم بكنه جميع الحقائق لان الشارح نقل كلام السائل ولم يتعرض في الجواب لعدم العلم بجميع الحقائق بل قبله من السائل واقصر على منع كون المراد بـحقائق الاشياء جميع الحقائق ولو كان مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وكان معنى قول السائل بناء عليه انه لا علم بكنه جميع الحقائق لزم ان يقبل الشارح من السائل كون مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه مع انه جعل العلم سابقا عاما للتصور والتصديق بينهما منافاة لان العلم بالكنه هو التصور وكون المراد من العلم التصور يتنافى كون المراد منه ما يعم التصديق يرد عليه ان عدم التعرض لا يستلزم القبول والقول بان مراد المصنف بالعلم هو العلم بالكنه قدبر (قوله ولو سلم الخ) أي لو سلم ان مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وان معنى قول السائل انه لا علم بكنه جميع الحقائق فبطلان كون المراد العلم بكنه جميع الحقائق لا يوجب تقدير الثبوت في بها لدفع ذلك البطلان بل يجوز ان يدفع البطلان بترك قيد الكنه (قوله ثبوت الكل غير معلوم) فيه ان ثبوت كل ما نعتقه حقائق الاشياء معلوم بديهية (قوله في ضمن ما يشاهد الخ) بل يجوز ان يكون في ضمن غير المشاهد (قوله كما مر) أي في قول الشارح ناسب تقدير الكتاب بالثبوت على وجود ما يشاهد (قوله فالكلام السابق) أي كلام الشارح فيما سبق تحقيقه وهو قوله بالثبوت على وجود ما يشاهد الخ على تقدير ان يقال على وجود جنس ما يشاهد (قوله بعدم تحقق نسبة الخ) أي بانتفاء الاحكام كلها ايجابية كانت أو سلبية (قوله وبه) أي بما ذكر من انهم يدهون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر (قوله فنخصيص انكارهم الخ) أي تخصيص المصنف انكارهم بـحقائق الموجودات بالذكر (قوله على وفق السابق) وهو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة (قوله والاطهر ان تحمل الاشياء الخ) ويحمل الثبوت أيضا على المعنى العام فيكون قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة متاولا لجميع الاحكام ولا يختص بـحقائق الموجودات فيهم حينئذ من قوله خلافا للسوفسطائية ان انكارهم لا يختص بـحقائق الموجودات بل يعم الاحكام كلها (قوله على المعنى الاعم) للموجود والمعدوم (قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين الخ) هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح أنه إن تحقق نفي الاشياء في نفس الامر ثبتت الاشياء في نفس الامر والا يلزم ارتفاع النقيضين وليس مراده ذلك بل مضاه ان لم يتحقق نفي الاشياء لم تكن الاشياء عندكم متفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحقق قدبر (قوله ان يقتصر على الشق الاخير) قد نهيك آتفا ان الالتزام يتوجه عليهم على الشق الاول أيضا فانهم (قوله فذيف يبنى الخ) أي كيف يتصور الالتزام لمنكرى أظهر البديها بالامر الخفي (قوله وهو بمعنى الوجود) فيهم منه ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات وان الالتزام يبنى على وجود الحقائق (قوله اذ عدم وجود النفي الخ) أي لو كان المتحقق بمعنى الوجود كان معنى قول الشارح ان لم يتحقق الخ ان لم يوجد النفي يلزم ان توجد الاشياء وهو باطل اذ عدم وجود نفي الاشياء لا يستلزم وجود الاشياء (قوله فقيه تأمل) قال في الحاشية

وجه التأمل هو ان حاصل قولهم بنى تقرر الاشياء هو ان نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر
 حينئذ يمكن أن يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن
 أحد النسبتين فمرد عليه مثل ما برده على ما أورده في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة
 الخيلات عندهم انتهى كلامه وقوله ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها الخ فيه ان العنادية لا يدعون
 الجزم بحكم ولا يسترفون بتحقيق نسبة في نفس الامر حتى ينتقض بها كلامهم ويلزمهم الالتزام بل
 يقولون تحقق النسبة تابع للاعتقاد المعتقد وليس في نفس الامر شيء بحق عندهم بل كل تابع للاعتقاد
 حتى ان هذا الحكم أيضاً تابع للاعتقاد عندهم فن أن يتيسر الالتزام لهم على انه قد عرفت ان قول
 الشارح ان لم يتحقق الخ ليس معناه انه لم يتحقق نفي الاشياء في نفس الامر فقد ثبتت الاشياء في نفس
 الامر فلا تغفل (قوله وقال في شرح المقاصد الخ) المقصود من نقل هذا الكلام اظهار المخالفة
 بين كلامي الشارح (قوله حيث اعترفوا بحقيقة الخ) فيه انهم يقولون كل حكم تابع للاعتقاد المعتقد
 حتى ان هذا الحكم أيضاً تابع لاعتقادهم وليس في نفس الامر شيء بحق عندهم فكل حكم فيما
 ادعوا ببشبهه تابع للاعتقاد عندهم فن أن اعترفوا بحقيقة انبات أو نفي (قوله بناء على زعم الناس)
 والا قال لا أدريه تشك ولا اعتقاد ولا غلط للشاك (قوله بحسب الاضافة الخ) الغلط في بعض الوقت
 لا ينافي الكثرة في نفس الغلط والمعنى ان الحس يغلط في بعض الوقت كثيراً (قوله وهو ما يكون
 باللسان) أي المذكور الذي من الذكر بالكسر (قوله وهو ما يكون بالقلب) أي المذكور الذي من
 الذكر بالضم (قوله لكن غده الخ) ادراك الحواس من قبيل العلم عند الشيخ الاشعري وهو المختار
 عند المتأخرين لكن الجمهور ذهبوا الى انه نوع آخر من الادراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف
 واللغة (قوله والاحتمال الخ) أي الاحتمال صفة لمتعلق التمييز وقد جعله صفة للتمييز (قوله لمتعلقه)
 أي التمييز والمتعلق هو المعلوم (قوله والعلم بهذا المعنى) أي بانه صفة توجب تمييزاً لا يمتثل النقيض
 (قوله والا) أي وان لم يخل عن الحكم بان أوجب اياه (قوله لكن يرد عليهم) أي على الذين
 عرفتوا العلم بهذا التعريف المأخوذ فيه قيد المعاني (قوله تدرك علماً) أي ادراكا علماً (قوله)
 أن لا تعلم تلك الجزئيات) أي أن لا يكون ادراك تلك الجزئيات علماً (قوله اذا أخذ الخ) أخذ
 زيد على وجه جزئي احساسه (قوله وعلى وجه الخ) أخذ زيد على وجه كلي ادراكه
 بمفهوم كلي فالمفهوم الكلي مدرك بالذات وزيد مدرك بواسطة المفهوم الكلي لا بالذات فادراك
 زيد بمفهوم كلي علم وادراكه بالذات احساس لا علم وعلى تقدير أخذ قيد المعاني في التعريف يخرج
 عنه ادراك زيد بالذات لكونه احساساً لا علماً ويدخل فيه ادراكه بمفهوم كلي لكونه علماً لا احساساً
 (قوله والامر في ادراك الخ) ادراك زيد بعد الفية عن الحواس ادراكه بمفهوم كلي عندهم فيكون
 علماً عندهم بلا اشكال (قوله مشكل) أي لا يعلم أن هذا الادراك علم أو احساس (قوله أي
 لتمييزها) أي للتمييز الذي توجيه الصفة (قوله الذي هو الصورة) كون التمييز صورة حاصلة
 في الذهن على اصطلاح المنطقيين فالصورة الحاصلة في الذهن تصور عندهم فن قال ان التعريف
 بوجوب تمييزاً الخ ليتناول التصور بناء على انه لا يقيض له فقد بني كلامه على اصطلاح المنطق فالنصور
 عنده هو الصورة الحاصلة في الذهن وهي التمييز عند المنطقي لاصفة توجب التمييز فكيف يصح كون

المفعول الاول مثل أن يقال
 وأكرمه ثانياً وما نحن فيه
 من هذا القيل أي فاطلق
 عليه أولاً ثم خص به أي
 خص به ثانياً لكنه يمكن
 أن يقال لا حاجة الى هذا
 التقييد فان الفاء وثم يفيان
 عن هذا فان الفاء ليست
 فاء فصيحة أو فاء تفرع
 بل فاء تعقيب ههنا ومعنى
 التعقيب ههنا انه لم يتبع قبل
 هذا الاطلاق اطلاق
 هذا الاسم على علم من
 العلوم (قوله إذ لو لم يقيد
 به الخ) نقل عنه انه تحليل
 لمعنى الفعل الذي في حرف
 التفسير أي أفسر الاطلاق
 بالاطلاق أولاً وبمضم
 توهم ان هذه الحاشية
 متعلقة بقوله اذ لا شركة
 ثم اعترض عليه بانه لا يصح
 التحليل للتفسير وهذا أيضاً
 سهو ظاهر (قوله لضاع
 لما قيد الاول الخ) توسيع
 للدائرة والا فلا شك في
 ان الاول متعين فانه
 لا دخل للاولية في مجرد
 التسمية أولاً وحاصله انه
 لو لم يقيد لضاع الاول
 وعلى تقدير فرض عدم
 كونه ضائعاً لضاع ذكر
 وجه التخصيص في الثاني
 اذ لا شركة في كونه الخ

التصور صفة توجب التمييز فلا يصح البناء المذكور ولا مجال لتصحيحه وقد أوغناه في حواشينا على الحواشي المضدية للشريف المحقق (قوله فلا يصح البناء المذكور) أي بناء شمول تعريف العلم للتصورات على أنها لا تقتض لها (قوله ومن ههنا) أي ومن أجل أنه لا يصح البناء المذكور على تقدير أن يراد بالقيض تقيض التمييز (قوله المراد بالنقيض) أي في قول الشارح لا يمتثل النقيض (قوله وقد يجاب) أي عند عدم صحة البناء المذكور (قوله فرع عدم تقيض الصور) أي عدم تقيض التصور . مستلزم لعدم تقيض التمييز فصح قول الشارح بشمول التعريف للتصورات لعدم التقيض في التصورات كما هو معنى البناء فإذا كانت عدم تقيض التصور مستلزما لعدم تقيض التمييز يصدق على التصور أنه صفة توجب تمييزاً لا يمتثل متعلق التمييز تقيض التمييز (قوله فلامعنى للبناء) إذ يشهدل التعريف التصورات بدون البناء المذكور (قوله قلت هذا) أي أن لا يمتثل التصور غير صورته الخاصة (قوله على أن بناء شيء على شيء الخ) أي كون شيء مبني على شيء في الواقع لا ينافي أن يوجد للشيء الثاني مبني آخر أي على شيء آخر على تقدير انتفاء المبني الأول فكأن تقيض التصور علة في الواقع لعدم احتمال متعلق التصور لتقيضه لا ينافي أن توجيهه علة أخرى على تقدير انتفاء عدم تقيض التصور . أي على تقدير أن يكون التصور تقيض (قوله فيه) أي في قول الشارح زعموا (قوله تضعيف قولهم) أي جعل قولهم ضعيفاً (قوله قولهم) أي قول من قال أن التصورات لا تقتض لها (قوله مثل قولهم) أي قول المنطقيين (قوله تقيضا المتساويين) أي المفهومين المتساويين (قوله وبالعكس) أي أخذ تقيض المحمول موضوعاً (قوله سواء كان رفعه في نفسه) كالإنسان فإنه رفع مفهوم الإنسان في نفسه (قوله وقول المنطقيين الخ) أي قولهم تقيضا المتساويين متساويان (قوله وأيضاً) أي في قولهم أن التصورات لا تقتض لها ضعف لكونه مبطلا لكثير من قواعد المنطق (قوله يلزم منه) أي من قولهم أن التصورات لا تقتض لها (قوله جميع التصورات علما الخ) لصدق تعريفه عليها حينئذ (قوله بين العلم بالوجه الخ) لاه مفهوم الكلّي أفراد وهو وجه لأفراده وتصور المفهوم الكلّي هو العلم بالوجه وتصور أفراد هذا المفهوم هو العلم بالشيء من ذلك الوجه (قوله هو الشحيح) لانه مفهوم الإنسان حق يكون تصوره علما بالوجه (قوله والصورة الذهنية الخ) قال في الحاشية توضيحه أنا إذا رأينا شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في ذهننا صورة إنسان فاعتقدناه إنساناً فربما نتوجه إلى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجمله عنوانه بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك الشبح بأنه قابل للعلم والفهم مثلاً فالحكم كونه عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة فتصوره الإنسان آلة للملاحظة المحكوم عليه أعني الشبح ووجه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد قرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هنا العلم بمفهوم الإنسان الذي هو آلة للملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشبح من حيث مفهوم الإنسان ولا شك أن علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وكذا الحال في قولك الماهية المجردة عن الموارض الذهنية الخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا ينفصل واللاشيء كلي وأمثال ذلك فليتأمل والله الموفق انتهى كلامه وقوله آلة للملاحظة الخ وتصور الشبح علم بالشيء أي بالشبح من ذلك الوجه أي من حيث مفهوم الإنسان قال في الحاشية وتوضيحه

فلم أن هذا تعليل للشق الثاني وإن الأول ظاهر لا حاجة فيه إلى التعليل فان إطلاق اسم الكلام يكون مستحقاً لعل التوحيد لكونه من العلوم الواجبة التي اتعاهي تعلم وتعلم بالكلام سواء كان أول ما يجب أولاً فضاء قيد الأولية بإطلاق الإطلاق أي بعدم تقيده بكونه أولاً انتهى فقط ما يقال هذا التعليل إنما يفيد لزوم ضياع وجه التخصص والمدعي لزوم ضياع أحد الأمرين (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) اعلم أن وجه التسمية إذا كان أهم وسئل بأنه لم لم يسم غيره بجهاب بالاطراد في التسمية غير لازم وأخرى بأنه خص لأجل التمييز وأما إذا كان وجه التسمية أمراً مختصاً بالمسمى فلا يسئل باحتمال الوجه الآخر بأنه لم يسم غيره ولو سئل عد سفها ولو أجيب عن السؤال المقدّر بهذا الوجه يكون عبثاً وضائلاً بسفها فكان اللائق أن لا يتعرض لهذا الاحتمال وعلى تقدير الترض أن يقول وأما احتمال تسمية الغير به لغير

انه اذا رأينا حجراً فحصل منه صورة انسان فحكنا بأنه في المكان الفلاني فهذا الحكم الصحيح
 إما على الحجر المملووظ بتلك الصورة وفيه المطلوب وإما على الانسان الذي تطابقه تلك الصورة
 ولا فرد للانسان هناك حتى يحكم عليه بالضرورة الحسية ذلك الحكم الصحيح فان هذا مما يحكم
 به من له أدنى تميز حتى البله والصبيان وبالجملة ربما لا يحصل من الحجر الصورة الانسان وتلك
 الصورة انما تكون آلة للملاحظة الحجر وباعتباره يصح الحكم عليه ومن قصر عن درجة ادعائه فعليه
 أن يتأمل في قولنا مالا يعلم بوجه من الوجوه لا يصح الحكم عليه فانه قد توجهنا بالامعومات الدائمة
 الى ذات معلومة في نفس الامر قادراك تلك الذات المعلومة بصورة الامعومات تصور غير مطابق
 وكذا الحال في المساهية المجردة عن الواحق الخارجية والذهنية والمعدوم المطلق ونحوهما اذا
 حكم بأحكام توافق تلك العنوانات الفرضية والله أعلم انتهى كلامه وقوله إما على الحجر الخ فيه
 ان الحكم ليس هذا أولاً على ذلك بل الشبح المحسوس المتصور على وجه جزئي فلا اعتبار حينئذ
 وقوله تصور غير مطابق فيه ان ادراك الذات المعلومة من حيث انها متصفة بمفهوم الامعومات تصور
 مطابق لها من هذه الحينية وان لم يكن مطابقاً لها من حيث ذاتها وقس على مفهوم الامعومات
 سائر العنوانات الفرضية فلا اشكال وقوله بوصف الانسانية الخ فيه ان الشبح محسوس متصور
 على وجه جزئي لا بواسطة مفهوم الانسان وجملة عنوانه فالحكم عليه في هذا الحكم هو الشبح
 المحسوس لا المعلوم بمفهوم الانسان فلا يوجد هنا تصور غير مطابق كما لا يخفى وقوله غير مطابق
 أي للمعلوم الذي هو الحجر وقوله المساهية المجردة الخ فيه ان ادراك ذوات المساهيات من
 حيث انها متصفة بمفهوم المساهية المجردة عن العوارض تصور مطابق لها من هذه الحينية
 وان لم يكن مطابقاً لها من حيث ذواتها وقس قوله واللامعومات لا يقل وغيره فلا اشتباه حينئذ
 (قوله في حصول علمه) أي حصول سفته التي هي العلم (قوله وعمومه) أي لغير ذوي
 العقول (قوله والكل باطل) وغير مسلم عند المتكلمين (قوله لانه) أي ادراك العقل من
 الجسم الكونين (قوله الشيء) وهو الكونان (قوله بواسطة احساس الآخر) أي
 احساس الشيء الآخر وهو الجسم (قوله ومثله) أي مثل هذا المدرك (قوله وهو)
 أي كون المراد بالشيء الموضوع (قوله فيه) أي في توصيف قوم بعدم تصور قوم توافقهم
 على الكذب فتدبر (قوله فلا نقض بخبر قوم الخ) لان عدم التجوز هنا بقرينة خارجية
 لا بكثرة قوم مخبرين فلا يدخل هذا الخبر في حد الخبر المتواتر (قوله فانبأت التواتر به) أي بحصول
 العلم بوقوعه (قوله بان نفس المتواتر الخ) مثلاً ان نفس العلم بوجود مكة شرفها الله موقوف على
 نفس الخبر المتواتر والعلم بكونه متواتراً أي التصديق بتواتره موقوف على التصديق بحصول العلم
 بوجودها من غير شبهة فلا دور (قوله معلول أعم) لانه يوجد بغير التواتر (قوله فلا يدل على العلة
 الخ) لان العلم لا يدل على الحاصل باحدى الدلالات الثلاث (قوله قات عدم الدلالة الخ) أي عدم
 دلالة المعلول الا على العلة الخاصة انما يكون اذا لم يعلم انتفاء سائر علله وأما اذا علم انتفاء سائر
 علله فدل على العلة الخاصة وهنا علم انتفاء ماعدا الخبر فدل وقوع العلم من غير شبهة على التواتر
 (قوله أن الخبر بمعنى الاخبار) أي لفظ الخبر في قول الشارح وأما خبر التصاري (قوله واضافته

هذا الوجه تام لا يلتفت
 اليه وأما ما ذكره فمعه
 عن العقل لا يدفع الشبهة
 بالكلية عن ذهن المتعلم
 الا بعد مراتب (قال
 الشارح ولانه انما يتحقق
 بالمباحثة واردة الكلام
 من الجانبين الخ) المراد انه
 اعتبر من بين سائر العلوم
 لان الاحتياج فيه الى الكلام
 أكثر لا انه يتمتع بدون
 الكلام كما يتوهم من ظاهر
 كلامه والفرق بين هذا
 الوجه والوجه الذي يتلو
 هو ان حاصل هذا الوجه
 ان مسائل هذا العلم
 لا تتحقق في نفسها بدون
 الكلام والمباحثة وحاصل
 الوجه الثاني ان الافتقار
 فيه الى الكلام لازام
 للفرق المخالفين والرد
 عليهم اعلم ان المناسب ان
 يقول الشارح في ذكر
 الوجوه أولاً كذا أولاً لان
 كذا فان التسمية بواحد
 منها لا يجيبهم وان الأقوي
 من بين الوجوه هو الوجه
 الاول ثم الوجه الثالث
 والبقاى وجوه ضعيفة
 (قوله ما يفيد معرفة
 المقائيد) ويجوز أن يكون
 إشارة الى الحكم الشرعي
 المتعلق بالمقائيد والى العلم

﴿ تنبيه ﴾

قد حصل سقط من أصول هذه الحاشية حاشية محمد الشريف وبعد طبع ملزمين منها عثرنا على الاصل تاماً فأحبنا طبع الحاشية من أولها حرصاً على تحصيل هذا الغائت ورغبة في عدم تشقق الحاشية (٢٦١) وفقنا الله جميعاً الى ما فيه السداد

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله العلي الكريم
والصلاة على نبيه
الكريم وعلى آله وأصحابه
الطيبين الطاهرين من
موجبات الجحيم المستحقين
لأعلى الطبقات من دار
النعم (قال الحنفي البليغ)
الكامل في العلم الكسبي
تقبل الله أعماله وشكر
سعيه وضاعف أجره
وثوابه (قال الشارح التحرير)
عامله الله تعالى بلفظه
الخطير بعد ما تبين بالتسمية
الحمد لله أقول هكذا ينبغي
لكامل محصل أن يثني أولاً
على المؤلف الذي هو بمنزلة
شيخه وإمامه ويدعوله
بالرحمة والرضوان
ليستحق الفيض من عند
الله القادر المنان وينكشف
لك الغمالة والتحرير إذا تأملت
في هذا التقرير والتحرير
(قوله في تعقيب التسمية
بالتحديد) إنما ذكر التعقيب
ولم يكتب بقوله بعد ما تبين
إشعاراً بأن مجموع الفوائد
الثلاثة إنما تحصل بالتعقيب
لا بمجرد الحمد لله الذي

الى المفعول (تقديره وأما إخبار اليهود النعماري بقتل عيسى عليه السلام) (قوله فاحتج الى
تمحل بتقدير الخ) لان الخبر مقدر في قول الشارح واليهود أي خبر اليهود فاما أن يكون الخبر المقدر
بمعنى الاخبار كالخبر المذكور فتكون اضافته الى المفعول كافي المعطوف عليه فيكون المعنى وإخبار
اليهود أنفسهم بتأييد دين موسى عليه السلام وهو تكلف وإما الخبر المقدر هنا بعماء الاملى مع كون
الخبر المذكور بمعنى الاخبار في المعطوف عليه وهو أيضاً تكلف (قوله وبالجملة تخلف السلم)
أي تخلف العلم بمدلول الخبر عن الخبر (قوله فيه) أي في قوله ربما يكون (قوله لكنه كاف الخ)
أي قول الشارح ربما يكون كاف في الجواب لانه سند للذبح والجزئية كافية في السندية (قوله
والخبر سبب الاعتقاد) بمدلول الخبر واذا تعدد الخبر قوي الاعتقاد بمدلوله (قوله وأما وهم
الكذب الخ) جواب دخل مقدر تقديره كيف يكون الخبر سبباً للخبر بمدلوله مع احتمال خلاف
مدلوله والجواب أن احتمال خلاف مدلوله ليس للخبر فيه دخل ولا يدل عليه بل هو للعقل بالنظر
الى ماهية مدلوله فتدبر (قوله فلا مدخل للخبر فيه) وبه يندفع ما قيل لم لم يوجب كذب كل
واحد كذب المجموع فتدبر (قوله يسأوى النبي) لان النبي من بشه الله لتبليغ الاحكام (قوله
ويؤيده الخ) لان عطف النبي على الرسول يدل على مغايرة النبي للرسول وصدقه بدون الرسول
(قوله وقدر الحديث الخ) سئل النبي عليه السلام عن عدد الانبياء فقال عليه السلام مائة ألف
وأربع وعشرون ألفاً فقيل فكم الرسل منهم قال عليه السلام ثلثمائة وثلاثة عشر كذا في الكشف
(قوله اللهم الخ) من كلام المعترض (قوله ورده المولى الاستاذ) وهو خضر بك (قوله كما صرح به
القاضي) البيضاوى في تفسيره { قوله لينحصر الخ } اذ لو كان النبي أعم من الرسول لخرج أخبار الانبياء
عن أقسام الخبر الصادق ولم ينحصر في النوعين المذكورين { قوله ويستبرأ المحصر } أي حصر الخبر الصادق
في النوعين المذكورين (قوله بالنسبة الى هذه الامة) بأن يقال الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر
في النوعين المذكورين { قوله يدخل فيه سحر المتنبى } فلا يكون تعريف المعجزة مانعاً { قوله بحكم
العادة } بإجراء الله عادة على أن لا يخاف الخارق في يد الكاذب (قوله وأيضاً الخ) فإظهار صدق من ادعى
انه رسول الله تعالى فرع صدقه في دعوى الرسالة والمتنبى كاذب فلا يوجد في حقه إظهار الصدق فلا
يصدق عليه التعريف (قوله وإن أطبق القوم عليه) أي على كون السحر من الخوارق (قوله ولا يقصد
به الإظهار) فلا يصدق عليه تعريف المعجزة فلا يكون جامعاً { قوله قلت ان القوم الخ } أي لانسلم
ان كرامة الولى معجزة لنبيه حقيقة بل يعدونه معجزة بطريق التشبيه (قوله الارهاصات)
وهي التي صدرت عن النبي قبل نبوته { قوله هذا الامكان الخ } الظاهر ان المراد بالامكان هنا هو
الامكان اللغوي وهو القدرة بالنظر الصحيح على التوصل الى العلم بمطلوب خبري { قوله يستلزم
لذاته الخ } هذا التعريف للمنطقيين ومعنى استلزام القول بالمؤلف للقول الآخر هدم هو انه اذا تحقق

(م — ٣٤ حواشي القائد ثاني) (شجاع الدين) هو المقول لقال في الظاهر وأيضاً لم ذكره بعد ذكر أقول حذراً

من توهم التيمن في حقه سبحانه وتعالى * وفي قوله وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع ترق لان الاجماع في الاصطلاح
أن يكون من أهل الحل والعقد والشيوع بين الناس لا يلزم أن يكون كذلك لكن حق العبارة أن يقول بل بما وقع عليه

الاجماع لان الاضراب في الصلة بدون الموصول غير مستحسن (قوله وامثال الحديث الابتداء) يعني قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو أبتر وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو أقطع وأجذم وذو بال أي ذي شأن وخطر وقيل أي ذي قلب لشرفه وعلوه والظاهر هو (٢٦٢) الاول والا بتر هو مقطوع الذنب وأيضا الا بتر هو الذي لا عقب له

والقول الاول في نفس الامر تحقق القول الثاني قطعاً كما صرح به الشريف المحقق في حواشي شرح المضد وحصول التصديق بالنتيجة عندهم يتوقف على حصول التصديق بالمقدمات وبحصل بعده اما بلا توقف على امر آخر كما في الشكل الاول أو يتوقف على شيء كما في الاشكال الباقية فليس مرادهم بالاستلزام ان التصديق بالنتيجة يمتنع انفكاكه عن التصديق بالقول المؤلف الأبرى انهم قالوا ان قولنا لذاته احتراز عن توسط مقدمة أجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين أو غير لازمة لاحدى المقدمتين وأدرجوا في التعريف القياس المستلزم للنتيجة بواسطة العكس المساوي لاحدى المقدمتين وجعلوا التعريف شاملاً للصناعات الخمس اذا عرفت هذا فاستلزام القياس للمفوض للنتيجة بهذا المعنى انما هو باعتبار معناه الذي هو القياس العقول لان كونه قياساً انما هو باعتبار دلالة على القياس العقول فكأنه قيل في تعريف القياس المفوض انه لفظ مؤلف من قضايا ملفوظة يستلزم معناه لذاته قولاً آخر وبه يتدفع ما ذكره المحشي بقوله فان قلت النسخ لا يماز كره من أن تلفظ القياس يستلزم معناه لان ذلك مبنى على ان يكون المراد بالاستلزام استلزام التصديق بالقول المؤلف للتصديق بالنتيجة بمعنى امتناع انفكاك التصديق بالنتيجة عن التصديق بالقول المؤلف وقد عرفت بطلانه (قوله لا يستلزم المدلول) الذي هو النتيجة (قوله فيختص بالمعقول) أي المراد بالقول الآخر هو القول المعقول (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول) لان تلفظ النتيجة غير لازم للقياس المعقول ولا للمفوض (قوله المراد من العلم التصديق) فعنى التعريف ان الدليل هو الذي يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر (قوله فيخرج الحد) أي لا يصدق على الحد انه يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر بل انما يصدق عليه انه يلزم من تصوره شيء آخر (قوله فتخرج القضية الواحدة النسخ) لان القضية الاخرى لازمة للقضية الاولى منها وفيه ان القضية الواحدة انما تستلزم الاخرى في الصدق والتحقيق لان التصديق بقضية يستلزم التصديق بقضية فلا يصدق على قضية واحدة انه يستلزم التصديق بها التصديق بقضية أخرى ولا نقض الفرضيات (قوله لقضية أخرى النسخ) وهي عكس الاولى (قوله يرد عليه المقدمات النسخ) أي تدخل تلك المقدمات في التعريف وليست بدليل فلا يكون التعريف مانعاً (قوله بطريق النظر) وليس استلزام تلك المقدمات للنتيجة ولا لزوم النتيجة لها بطريق النظر وترتيب تلك المقدمات بل هي تحصل في العقل مرئية فتخرج عن التعريف (قوله قوله فالتالي أوفق النسخ) يعني يفهم من قول الشارح فالتالي أوفق ان له موافقة للاول لكن موافقته للتالي أزيد فأراد المحشي بيان موافقته للاول بقوله لكن يمكن تطبيقه النسخ وفيه انه انما يحتاج الى بيان موافقته للاول ان لو كان أوفق اقل للتفضيل اما اذا كان بمعنى الموافق كالعامة بمعنى العام والخاص بمعنى الخاص فلا احتياج الى بيان موافقته للاول (قوله يمكن تطبيقه النسخ) أي تطبيق التعريف الثالث (قوله ولا يذهب عليك النسخ) هذا اعتراض على موافقته للاول

وكل امر اقتطع من الخبر أثره فهو أبتر والاجذم هو مقطوع اليد وفي الحديث من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجذم وأجذم هنا كناية عن عدم صلاحية شيء والخديثان وان كانا في اللفظ خبرين لكنهما في المعنى امران فيلزم الامتثال قبل يحصل بمجرد ذكر البسملة والحمدلة كيفما كان ولا دخل فيه للتعقيب أوجب بان تقديم الخبر ليس للمعصر وان سلم فهو انما يفيد بالنسبة الى المجموع لا بالنسبة الى كل واحد من الامور الثلاثة (قوله وما يتوهم من تمارضهما فدفعه اما بحمل الابتداء في الحديثين على العرفي المتشد أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي) لكنه تسامح لظهور المراد ولا يخفى ان المنفصلة المذكورة ان حملت على مانعة الخلو يتوجه عليها المنع لجواز حمل الابتداء على الحقيقي فيهما ويمكن الجواب بوجوده صرح

الحشي رحمه الله بجوابين منها وأيضاً يجوز الحمل على الاضافي فيها لشمول الاضافي للحقيقي أيضاً اللهم (قوله) الا ان يراد قوله فدفعه الدفع الواقع فيما مضى المشهور فيما بين الناس أو يقال انه مدفوع بان لا يحمل الابتداء على الحقيقي فيها بل يحمل إما على العرفي الممتد فيهما أو على الحقيقي في أحدهما والاضافي في الآخر وان حملت على مانعة الجمع لا يحتاج الى

التكلفات لكن المقام بأباه والمراد من الابتداء الحقيقي هو المقابل للمجازي فلفظ الاضافي مجاز عن المجازي لان الكل ابتداء اضافي فلا يصح أن يجعل بمضه مقابلاً للاضافي ويمكن أن يكون لفظ الحقيقي استعارة فان الامر الذي وقع قبل الجميع وان كان ابتداءياً أيضاً لكنه كالامر الحقيقي بالنسبة الى ابتدائية سائر الامور (قوله ولك (٢٦٣) أن يجعل الباء في الحديثين

الاستعانة) أي ولك أن يحمل الابتداء على الابتداء المتبادر عند الاطلاق ولا تأوله بأحد الوجهين السابقين بل تأول حرف الباء وتصرفها عن ظاهرها المتبادر وهو كونها صلة يبدأ ونحوها للاستعانة أو للملازمة * وأول بعض الناس قوله بسم الله وقوله الحمد لله بأنه لا تنافي ولا تباين بينهما فانهما يجتمعان في الرحمن مثلاً فاذا ذكر قبل المقصود يحصل التسمية والحمد معا * وقال بعضهم انما صدر عن النبي عليه السلام أحد الحديثين والآخر من شك الراوي * وقال البعض يجوز أن يكون أحدهما بالجنان والآخر باللسان أو الكتابة أو يكونان بالجنان لجواز احضار الشئتين معا بالبال ورد هذا بأن التسمية والتحميد المعتد بهما المرجو منهما حصول اليقين والبركة ما يكونان عن قلب حاضر وتوجه تام والقلب لا يتيسر له التوجه التام الى شئتين

{ قوله على ما أخذته الشارح } حيث قال فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم { قوله والصواب الخ } فتخصيص الشارح النظر فيه بالنظر في أحواله خطأ { قوله تعميم الاول } بأن يراد بالنظر فيه النظر في أحواله وفي نفسه { قوله الدال على الصدق } أي على صدق من يظهر ذلك الحارق على يده { قوله على يد مدعي الألوهية } كالرجال عليه ما يستحق { قوله فهو استدراج له الخ } وهو ان يطمئنه الله في الدنيا ما يريد بهما في الآخرة { قوله لبطل دلالة المعجزة } على صدقه في دعوى الرسالة { قوله هذا في الامور الخ } أي هذا الدليل انما يدل على ايجاب اخبار الرسول للعالم في الامور التبليغية ولا يدل على ايجاب سائر اخباره للعالم والمدعي ايجاب خبر الرسول للعالم سواء كان في الامور التبليغية أولاً وأوجب عنه بان المقصود هنا ايجابه للعالم في الامور التبليغية وأما ايجابه للعالم في غيرها فسيأتي بيانه فيما بعد { قوله لم يحتج الخ } فيكون صدق خبر الرسول بديهياً وكذا يكون العلم الحاصل بخبر الرسول بديهياً فهذا الاعتراض معارضة { قوله الى ترتيب هذا النظر الخ } أي الى حصول هذا الاستدلال { قوله وأوجب الخ } حاصل الجواب معارضة للمعارضة { قوله والسكل غلط } أي كل واحد من السؤال والجواب غلط { قوله لان تصور الخبر الخ } هذا بيان غلط السؤال ولم يتعرض لبيان غلط الجواب وبيانه ان توقف تصور الخبر بالرسالة على الاستدلال لا معنى له لان التصور لا يتوقف على الاستدلال بل انما يتوقف على التعريف الا ان يراد بتصور الخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر لكن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال لا يستلزم توقف صدق خبره على ذلك الاستدلال فتدبر { قوله لا يحمل صدق الخبر بديهياً الخ } قال في الحواشي على ان قوله تصور الخبر موقوف على الاستدلال محل كلام فتأمل هذا كلامه لان التصور لا يتوقف على الاستدلال الا ان يراد بتصور الخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر ومع ذلك يرد عليه انا لان لم أن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال يستلزم توقف صدق خبره على الاستدلال { قوله فيلغو ذكره } أوجب بأن معنى التيقن في اللغة عدم احتمال النقيض وزوال الشك ويقابله الظان ثم اعتبر فيه الثبات عرفاً والمراد هنا هو المعنى القوي بقربنة عطف الثبات عليه فلا يكون ذكر الثبات حينئذ لغوا { قوله لافي المسأل } ويراد بالثبات عدم الاحتمال في المسأل وحينئذ لا يكون لغوا { قوله وفيه ما فيه } أي في أن يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لافي المسأل تسمى كلاً لا يخفى { قوله لان هذا الخ } أي الاعتقاد المطابق الجازم الثابت هو معنى العلم الخ وفيه انه ربما يطلق العلم عندهم على معنى أعم من اليقين فصرح هنا بالمعنى المراد ومثل هذا لا يعد مستدركا وأما تخصيصه بالذكر فبسبب مناسبة لقول المصنف والعلم الثابت به يضاهي الخ فتدبر { قوله فما وجه التخصيص الخ } أي تخصيص العلم الثابت بخبر الرسول { قوله بيان قرينه أي قرب العلم }

مثل التسمية والتحميد الانبأرا للأفراد المتجربين بالكلية عن الموائق البشرية ودواعي التضيق في العلم بالضرورة يقع أحدهما غير معتد به وقيل البدأ المذكور في الحديثين بمعنى التقديم قال في المغرب بدأ بالثني اذا قدمه فعنى الحديثين حينئذ كل أمر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو أتم ولم يقدم عليه حمد الله فهو أجزم فلا وجه لتوجيه التعارض بينهما اذ من الظاهر البين ان لا

استحالة في تقدم شيئين أو أشياء على أمر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا به في دفعه انتهى ولا يخفى ان البدء والابتداء بالمعنى
المصدري هو الافتتاح بالشيء والشروع فيه أولاً والابتداء بالمعنى الاسمي هو الاول من كل شيء وما وقع في المغرب هو
التفسير باللائم الاعم كما هو دأب (٢٦٤) المتقدمين ولا يكون الابتداء الحقيقي لشيء أمرين كما لا يخفى عن

الثابت بخبر الرسول (قوله الى الوحي) والمستند الى الوحي القرآن (قوله والتأييد الالهي) والمستند
الى التأييد هو الحديث النبوي (قوله بخلاف العقليات الصرفة) هي التي يستقل العقل
فيها ولا يستند الى وحي ولا نقل (قوله هذا مجرد فرض) أي عد قوله عليه السلام اليه على المدعي
واليمن على من أنكر متواتراً (قوله انما قطع النظر الخ) أي لم يعد الخبر المقرون بالقرائن سبباً
للعلم مع انه مفيد للعلم وعد خبر الرسول الذي يفيد العلم بالدليل لان عد الخبر الصادق سبباً للعلم لاستفادة
معظم المعلومات الدينية منه ولا يستفاد من الخبر المقرون بالقرائن معظم المعلومات الدينية فلم يعد سبباً
للعلم بخلاف خبر الرسول فانه يفيد بالدليل العلم بمعظم المعلومات الدينية فلذا عد سبباً للعلم (قوله
لاعن الدلائل) والظاهر أن يقال انما قطع النظر عن القرائن لاعن الدلائل لان المراد بالخبر
الصادق الذي جمل سبباً للعلم خبر يكون مستقلاً في افادة العلم بخصوص مضمونه وهو العلم التفصيلي
ولا يكون مدخل في تلك الافادة والقرائن لها مدخل في افادة الخبر للعلم بخصوص مضمونه فان المفيد
للعلم بخصوص قدوم زيد هو مجموع قول الخبر قدم زيد وتعارض قومه الى داره ولذا قطع النظر في
الخبر الصادق عن القرائن ولم يعد الخبر المقرون بالقرائن سبباً للعلم بخلاف الدلائل اذ لا مدخل لها
في افادة خبر الرسول للعلم بخصوص مضمونه فان المفيد للعلم بخصوص مضمونه قوله عليه السلام اليه
على المدعي واليمن على من أنكر هو خصوص هذا الخبر لا مجموع الخبر والدليل فان الدليل المذكور
أعني قولنا هذا خبر من نبئت رسالته بالمعجزة الخ انما يفيد العلم بمضمونه اجمالاً فانه يفيد العلم بان
مضمون هذا الخبر واقع وهو التمييز الاجمالي عن مضمون قوله عليه السلام اليه على المدعي فيكون
خبر الرسول مستقلاً في افادة العلم بخصوص مضمونه غاية ما في الباب ان افادته للعلم بخصوص مضمونه
موقوف على افادة الدليل للعلم بمضمونه اجمالاً ولذا لم يقطع النظر في الخبر الصادق عن الدلائل وعد
خبر الرسول المفيد للعلم بالدلائل سبباً للعلم (قوله ليس كذلك) أي ليس الخبر المقرون
بالقرينة مما يستفاد منه معظم المعلومات الدينية ولذا لم يعد سبباً للعلم (قوله بان القرائن تنفك عن الخبر)
أي لا يتوقف الخبر في افادة العلم بخصوص مضمونه على القرائن ولذا لم يعدوا الخبر المقرون
بالقرينة سبباً للعلم (قوله بخلاف الدلائل) فانها لا تنفك عن الخبر بل يتوقف عليها الخبر في افادة
العلم بخصوص مضمونه ولذا عدوا الخبر المقرون بالدلائل سبباً للعلم (قوله وليس كذلك) قال
في الحاشية لان القوم قد صرحوا بأن التواتر يتفاوت في الناقلين قلة وكثرة بحسب خصوصيات
وقرائن انتهى كلامه وقوله قد صرحوا أي عدوا بعض الخبر المقرون بالقرائن سبباً للعلم وهو الخبر
المتواتر المقرون بالقرائن فينتقض بهذا التوجيه فلا يكون صحيحاً ويرد عليه ان التوجيه الاول أيضاً
ينقض به فيكون الالتزام مشتركاً بين التوجيهين فان أجيب عن التوجيه الاول بان المراد انهم لم يعدوا
الخبر المقرون بالقرائن سبباً آخر مغايراً للخبر المتواتر وخبر الرسول أجيب أيضاً عن التوجيه

من له أدنى مسكة وهذا
القائل لما وجد
المعنى المنقول من المغرب
ظن أنه لم يطاع عليه أحد
وغفل عن حال نفسه
ونسب الفعلة الى العلماء
الراسخين ولم يعلم أنهم
وصلوا الى ذلك المنزل
وارتحلوا الى أعلى منه ولم
يلتفتوا اليه لحقارته وعدم
لباقته وأنت أيها الاخ اذا
اعتبرت وزنت المعاني
المدكورة بميزان عقلك وفهمك
تعرف ان اللائق بالقبول
والمناسب لشأن الحديث
وفصاحته وإساعه في حق
الامة هو أنه يحمل
الابتداء على العرفي المستند
فلا تحير من كثرة
الاحتمالات فان بعضها
أوهام وخيالات (قوله
ولا شك ان الاستعانة بشيء
لا تنافي الاستعانة بشيء
آخر) يعني ان المبدأ حينئذ
يكون أمراً واحداً وهو
أول المقصود فلا تصور
الموافقة في المبدئية والتعدد
انما هو في الاستعانة
بالنسبة الى الامور المستعان

بها ولا تنافي فيما بينهما أي يمكن أن يستعان بمعية الأشياء على الترتيب والتوالي ويبدأ المقصود بعد ذلك . (الثاني)
باستعانة الجميع فلا تقع الابتدائية بذكر شيء منها حتى يتأني الآخر فسقط ما قيل إن هذه المقدمة لا تدخل لها ولا
فائدة في ذكرها ههنا لانه لو كان الابتداء مستعيناً بشيء منافياً للابتداء مستعيناً بشيء آخر لا يفيد عدم المناقاة بين الاستعانتين

وهنا كذلك لأن الابتداء مستعيناً بالبسطة يوجد في آن التلطف بها دون الحمدلة والعكس وهذا ظن فاسد* وبعض الناس لم يطلع على مراد المحشى ولا على مراد السائل فأساء سمياً فأساء اجابة وقال المراد ان الابتداء مستعيناً بالبسطة والحمدلة يكون حال كون مبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما فتجتمع الاستعانتان في آن (٢٦٥) واحد ثم فاس حال الملابس على

الاستعانة فأفسد الكلام بالمرء وقال معنى الابتداء ملابستهما الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملايسة لهما هيئات هيئات بعد السواء من الارض فان الاستعانتات وان كانت مرتبة في الحديث لكنها مجتمعة عند البقاء بخلاف الملابس المترتبة عند الحدوث* فان قلت معنى قولنا الابتداء مستعيناً بالحمدلة ان الابتداء في حالة الاستعانة باسم الله وفي وقتها وزمانها وهي زمان ذكر اسم الله ينافي الابتداء في حالة الاستعانة بالحمدلة لانه انما يكون في زمان آخر وهو ظاهر قلنا لا يلزم أن يكون متعلق بالباء حالاً مع أن حاصل معنى الحديث كل أمر ذي بال يبدأ بدون الاستعانة باسم الله فهو أبتر وبدء بدون الاستعانة بالحمد لله فهو أجذم وظاهرانه لامنافاة بينهما. وأيضاً ليس المراد من الاستعانة طلب المعاونة بل نفس المعاونة كما يظهر

الثاني فلا وجه لقبول الاول ورد الثاني والظاهر في التوجيهين ما ذكرناه بقولنا والظاهر أن يقال الخ قد بر (قوله لا على التحقيق) فان الخبر الاجامعي مفاير للخبر المتواتر فجعله في حكم المتواتر مساهمة (قوله هذا هو النفس بينهما) فيه ان المتبادر من قول الشارح يدرك به هو كون ذلك الجوهر آلة مغايرة للمدرك الذي هو النفس لا عينها (قوله اشارة الخ) أي عموم العلم الضروري والاستدلال (قوله ادلا كثرة اختلاف الخ) فلا يكون في بعض العلوم النظرية كثرة اختلاف فلا يكون هذا دليلاً للسنية على افادة نظر العقل للعلم في جميع النظريات فدين انه دليل لبعض الفلاسفة (قوله لان هذا) أي حكمهم بان نظير العقل لا يفيد العلم في الالهيات حكم في الحقيقة بان ذات الله بوصفاته غير معلومة بنظر العقل وان نظير العقل في الالهيات لا يفيد العلم بها فيكون استدلالهم على ان نظير العقل لا يفيد العلم في الالهيات من قبيل النظر في الالهيات فلزمهم القول بافادة النظر العلم في الالهيات وهم نفوها فلزمهم القول بان نظير العقل لا يفيد العلم في الالهيات وانه يفيد العلم في الالهيات فلزم التناقض (قوله ولعلمهم يدعون الظن الخ) فلا تناقض في كلامهم حينئذ لانهم قالوا ان نظير العقل لا يفيد اليقين في الالهيات ويفيد الظن فيها وما لزم استدلالهم فهو الحكم بافادة النظر الظن في الالهيات وهو لا يناقض الحكم بعدم افادة النظر اليقين في الالهيات (قوله ان افادة الالتزام الخ) أي لانسلم أنه ان افاد استدلالهم شيئاً لا يكون فاسداً لم لا يجوز أن يفيد التزاماً مع كونه فاسداً في نفسه لا يقال مراد الشارح انه ان افاد شيئاً من المطالب العلمية لا يكون فاسداً فلا يرد عليه المنع المذكور لانا نقول حينئذ يرد المنع على قول الشارح أو لا يفيد فلا يكون معارضة لجواز أن لا يفيد استدلالهم شيئاً من المطالب العلمية ويفيد التزاماً فيكون معارضة الزامية (قوله على أحكام جزئياتها الخ) أي على كل واحد من جزئيات موضوعها وموضوع القضية الكلية مفهوم النظر وجزئياتها الانظار المخصوصة مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وغيره وحكم كل واحد من جزئياتها هو الافادة مثل أن يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد وقس عليه ما عداه (قوله فاللازم الخ) أي اثبات النظر بافادة النظر (قوله هو حاصل الدور) وكثيراً ما يطلق الدور ويراد به حاصل الدور (قوله أنا ثبت الكلية بشخصية الخ) ومعني اثبات الكلية بالشخصية الضرورية هو توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر مفيد للعلم على الحكم بالافادة على قولنا هذا النظر أي العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم لا أن الشخصية وحدها تثبت الكلية لانه لا بد من أن ينضم الي الشخصية قولنا وليس افادة هذا النظر لخصوصية بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه ولما توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر مفيد للعلم على الحكم بالافادة في قولنا هذا النظر أي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم كان الحكم بافادة هذا النظر في ضمن الكلية موقوفاً على الحكم بافادته وهو المراد بقول الشارح لزم اثبات النظر بالنظر (قوله نظرية المحمول) وهو قولنا مفيد (قوله أيضاً) أي كما

من قولنا كثبت بالقلم أي بمعاونة لا باستعانة فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يبدأ حالاً بمعاونة باسم الله فهو أبتر ومعاونته لا يلزم أن تكون عند ذكره وان كانت الاستعانة عند ذكره وقبل لا يجوز أن تكون الباء للاستعانة لان الاستعانة باسم الله انما تكون في الامور التي لها شان عظيم وخطر والابتداء أمر حقير وان كان المبتدئ أمراً خطيراً عظيماً قلنا الاستعانة

في الابتداء لاجل المتبدي (قوله ولا يخفى ان الملازمة تم وقوع الابتداء بالشيء) أى تحقق عنده وتوجد الضمير في قوله بذكره راجع الى الشيء بدون الاحتياج الى الاستخدام كما توهمه البعض والمعنى ان الملازمة تتحقق عند الابتداء بالشيء المجمول جزءاً من المقصود وتحقق عند ذكر (٢٦٦) الشيء قبل ابتداء المقصود أى سواء جعل جزءه أو ذكر قبل الابتداء

يستلزم ذلك العنوان نظرية المحمول في الكلية (قوله لأن ما يحصل بأول التوجه) قال بعض الافاضل كأن قوله بأول التوجه بالنظر الى المعنى القوي للفظ البديهي وقوله من غير احتياج الى فكر بالنظر الى المعنى الاصطلاحي له (قوله لا يحتاج الى مطلق السبب) فيه اتهم جعلوا العقل سبباً في الوجدانيات وغيرها وكلام المصنف صريح في ان البديهيات العقلية حاصلة بسبب العقل فلا معنى لقوله ان ما يحصل بأول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب فلم يقيد أول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر تخرج الوجدانيات عن البديهي فمعين ان قول الشارح من غير احتياج الى الفكر تفسير لأول التوجه وانما الفساد في تفسيره الاكتسابي بالحاصل مباشرة الاسباب والواجب بالحاصل بالفكر والنظر (قوله لا يلائم تقرير الشارح) فان الظاهر من تقرير الشارح ان الضروري مقابل للاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وان المراد به ما يحصل بدون مباشرة الاسباب فلا يناسب جعل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيراً لأول التوجه بل المناسب أن يفسره بعدم الاحتياج الى السبب (قوله كما ستعرفه) عقيبه من قوله الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح الخ (قوله ان المثال) وهو قولنا كل شيء أعظم من جزئه (قوله يتوقف الخ) فلا يكون مثلاً للضرورة المقابل للاكتسابي (قوله على الائتلاف المقدور) أى الحاصل بالقدرة والاختيار وهي كذلك في قوله وتصور الطرفين المقدور أي الحاصل بالقدرة والاختيار (قوله مهملاً) أى غير معلوم لانها لا يدخلان فيما ثبت بالبديهة اذ لا يحصلان بأول التوجه ولا فيما ثبت بالاستدلال لانها لا يحصلان بالنظر في الدليل وفيه ان الشارح أردف قوله بأول التوجه بقوله من غير احتياج الى الفكر فحينئذ تدخل التجريبات والحديثات فيما ثبت بالبديهة فلا يكونان مهملاً (قوله فلا يلزم كون العلم الخ) لانه غير حاصل لاحد (قوله لتوقفها الخ) أى لا تحصل بمجرد الحدس بل تتوقف على أمور أخر فيصدق على الحيات انها لا يكونان محصيلها مقدوراً (قوله على نفي استقلال القدرة) يعني ان العلم بالحسوسات لا يحصل بمجرد الحواس بل يتوقف على أمور قدورة للمخلوق لان العلم ماهي ومتي حصلت وكيف حصلت (قوله في العلم التصديقي الخ) لان العلم الحاصل بالاستدلال تصديق فيكون العلم المقابل له أى العلم الحاصل بدون الاستدلال تصديقاً أيضاً (قوله فكان قسم الشيء قسماً منه الخ) لانه جعل الضروري قسماً من الحاصل بنظر العقل وقد جعله قسماً من الكسبي بتقسيم اسباب العلم الحاصل بالكسب الى الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل وقسم القسم من الشيء قسم منه فقد جعل الضروري قسماً من الكسبي وقد جعله قسماً له فكان قسم الشيء قسماً منه فكانه قال ان الضروري قسم للكسبي وليس بقسم له وهو يتناقض (قوله ان التهم ما يقابل الاكتسابي) أى الضروري بمعنى ما يحصل بدون مباشرة الاسباب (قوله وقد مر الخ) في قول المصنف واسباب العلم للخلق ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل (قوله لا يكون الا بالاسباب الخ) سواء

نقل عنه أنه يصح عطف بذكره على الشيء وعلى على وجه الجزئية وقيل الاول عطفه على الوقوع لئلا يتوهم التناقض ولا تحصل الركائفة في اللفظ والمعنى الظاهر ان ذلك غلط لا يليق بحاله (قوله فيكون ان الابتداء) الظاهر أن يقول ويكون بالنصب لانه لا يلزم من الجمل المذكور (قوله ان التلبس بهما) أى أن تلبس الفاعل بهما لا أن تلبس الابتداء بهما كما ذكره البعض في جواب ما قيل ان الملازمة بالامر الذي جعل جزءاً انما تكون عند الشروع في ذكره ولو حرفاً واحداً وفي ذلك الآن يكون الامر الذي قبله بلا فصل معدوماً بالكلية فلا تتصور الملازمة أصلاً فأجاب بان الملازمة معنيين أحدهما المصاحبة والمقارنة والآخر الاتصال والمراد ههنا هو هذا المعنى الثاني فلي هذا يكون أن وقوع

الابتداء أن ذكر الحمد لله بل أن ذكر الهفزة من الحمد لله وأحمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملائم أي (كانت متصل بالحمدلة وهو ظاهر وبالسمة لان الحمدلة متصلة بالسمة بمعنى انه ذكرت عقيها بلا فصل بينهما بشئ) فيلزم أن يكون الابتداء متصلاً بالسمة والحمدلة لان أن وقوعها واحد والصعوبة التي تري في هذا المقام ناشئة عن أخذ الملازمة بالمعنى الاول الذي ذكر آنفاً

لأنها إذا أخذت بهذا المعنى لم يستقم قوله وبذلك قبل الابتداء بلا فصل لأن الشيء لا يلبس الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون أن الابتداء أن التلبس بهما انتهى أقول لأجاجة في دفع السؤال إلى اعتبار ملابسة الابتداء حتى يرد عليه أن بقاء الملابسة تفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه أو (٢٦٧) مفعوله لجرورها حال التلبس بذلك الفعل

والظاهر من الحديث أيضاً تلبس العامل أي المتبدل والمتبدى لا ملابسة الابتداء لها فإن الملابسة بمعنى الاتصال حاصل بالنسبة إلى الفاعل أيضاً فإنه كما وقع في ذلك الآن كذلك المتبدل باعتبار ذلك الوصف واقع في ذلك الآن ومتصل بذكر البسمة والحمدلة بل نقول لأجاجة إلى تفيد الملابسة بمعنى الاتصال فإن مطلق الملابسة كما يعتبر بين الموجودات يعتبر بين المحبلات وبين العدومات وبين الموجود والمعدوم لكن يمكن أن يقال إن ذلك الحجب إنما اعتبر ملابسة الابتداء دون المتبدل لأنه الواقع في ذلك الآن بالذات والمتبدل إنما وقع باعتباره فباعتباره يكون استظهار الحل المتبدل وبقي هنا شيء وهو أنه لا يلزم على تقدير أن تكون الباء للملابسة كون البسمة والحمدلة في الابتداء لانهما لو كانتا في الوسط

كانت أسباباً مباشرة أو أسباباً غير مباشرة (قوله ثم قسم مطلق الأسباب) مطلق السبب ما يفيض إلى العلم في الجملة سواء كان مقدوراً لما أو غير مقدور وهو المباشر (قوله فليس المقسم الأسباب المباشرة) أي المقدورة بل مطلق الأسباب (قوله بنظر العقل حاصل له الخ) فيكون الضروري قسمين من الحاصل بسبب مباشر وهو السبب وقد جملة قسمين له إذ قد جملة قسمين للسبب بمعنى الحاصل بسبب مباشر فيلزم التناقض (قوله ولو سلم) أن المقسم الأسباب المباشرة (قوله فيكون نظر العقل) الذي هو القسم أعم من السبب المباشر بأن يوجد توجه العقل بدون قدرة واختيار (قوله والمقسم هو الحاصل الخ) أي المقسم إلى الضروري والاستدلال هو الحاصل بتوجه العقل مطلقاً سواء كان بقدرة أو بدون قدرة (قوله فلا تناقض أصلاً) لأن الضروري قسم من الحاصل بمطلق توجه العقل سواء كان مباشراً أو غير مباشر وقسم للحاصل بسبب مباشر (قوله ثم يرد على التقسيم الثاني الخ) وهو قول صاحب البداية والحاصل من نظر العقل نوعان (قوله فيكون الضروري بمعنى الحاصل الخ) فتدخل الحدسيات والتجربيات في الضروري (قوله وجوابه أنه خلاف الظاهر) أي كون الصحة هنا بمعنى الثبوت (قوله وفيه استدراك) إذ المقصود بيان أسباب العلم بثبوت الأشياء لا بصحتها (قوله وإيهام خلاف المقصود) إذ المقصود أنه ليس الإلهام سبباً للعلم مطلقاً (قوله غير مرضية الخ) لأن كون مراد المصنف بالعلم ما لا يشتملها هو الظاهر (قوله والا يلزم) أي وإن كان قوله مما يعلم به الصانع من التعريف يلزم أن يكون مستدركا لحصول الاحتراز عن صفات الله ببدونه على ما صرح به الشارح بقوله فيخرج صفات الله تعالى الخ وفيه إن حل قوله ما سوى الله على الغير المصطلح للاحتراز عن صفات الله تعالى خلاف الظاهر وإنما خرجت بقوله مما يعلم به الصانع لأنه معتبر في المعنى اللغوي للعالم (قوله لا أنه اسم للكل) فيه أن قول المصنف بجميع أجزاء صريح في أنه أراد بالعالم جملة ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات (قوله لما صح جمعه) فيه إن جمع العالم كما في قوله رب العالمين بالنظر إلى أن العالم قد يطلق على الأجسام والأعراض والنبات والحيوان وغيرها كما أشار إليه الشارح بقوله يقال عالم الأجسام الخ (قوله المشهور أن الصور النوعية الخ) هذا مبني على من يفهم من قول الشارح وقدم العناصر بصورها أن المراد قدم العناصر بصورها النوعية وليس المراد ذلك بل أراد أن العناصر عندهم قديمة بصورها الجسمية ولا يتبادر منه قدم الصور الجسمية بأشخاصها (قال لكن بالوع) أي قدم الصور الجسمية بالتوع بمعنى أن مواد العناصر لم تخل عن صورة جسمية أصلاً (قوله مال إلى هذا) أي إلى بقاء الصور النوعية للاسقطات في أمزجة الموالي القديمة بالنوع (قوله أو أراد النوع الإضافي الخ) الشامل للأنواع الحقيقية والاجناس المتدرجة تحت أجناس آخر (قوله قيده الخ) أي قال ومعنى قيام الممكن بذاته (قوله عن قيامه تعالى بذاته) لأن قيامه تعالى بذاته ليس أن يجيز بنفسه لأن الله منزّه عن التحيز والمكان بل هو استغناؤه عما

والأخر تختمق الملابسة أي ملابسة المتبدل المقصود هو الظاهر من الحديثين على تقدير كون الباء للملابسة وحاصل الجواب الأخير أنه يمكن دفع التعارض بين الحديثين بحمل الباء على الملابسة وفرض أن الملابسة فيما بين زمانين ذكر البسمة والحمدلة وهذا خيال دقيق وإن كان بعيداً من طور الحديث وتكلفاً رحمه الله تعالى وأعلى درجته (قوله المتوحد بجلال ذاته الخ)

وقائده بعد الحكم بتخصيص جميع أفراد الحمد أو جنس الحمد به تعالى إشماره بجملة ذلك الحكم وحاصله ان الحمد مختص به تعالى لانه المتوحد بجلال الذات وكمال الصفات وأيضاً إشماراً بأن الحمد قد لا يكون في مقابلة الانعام والجلال هو بمعنى العظمة في اللغة وفي الاصطلاح عبارة عن الصفة السلية (٢٦٨) أو القهرية كما ان الجلال بازائه عبارة عن الصفة الثبوتية أو اللطيفية (قوله

بقومه (قوله كالسرير) المركب من قطع الخشب وهيئة قائمة بها والجواب ان السرير عند المتكلمين ليس مركباً من عين هي قطع وعرض وهيئة قائمة بها بل مركب من جواهر مخصوصة هي أجزاء لا تجزي متألقة على وضع مخصوص وهيئة معدومة (قوله هو وجوده في الموضوع) في شرح المواقف وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد في نفسه قيام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى كلامه وانما قال وقد يتوهم لانه يجوز أن يكون معنى هذه العبارة ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في حال قيامه بموضوعه فلا يتم وجوده بدون قيامه بموضوعه ولهذا لا ينتقل عنه (قوله ورد بأن التقاطع الخ) أي تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (قوله قوله راجعاً الى الاصطلاح الخ) والظاهر ان النزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح كما أشير اليه في شرح المواقف (قوله ولا فرضاً) معنى عدم قبول الجزء الذي لا تجزي فرض الانقسام هو ان خصوصية كونه مما ليس له امتداد مآبياً عن فرض العقل اتسامه كما ان الجزئي الحقيقي لتخصه بأبي عن فرض العقل اشتراك خصوصيته بين كثيرين فيمتنع فرض الانقسام في الجزء الذي لا تجزي فبطل ما قيل من أن للعقل فرض كل شئ نعم للعقل فرض كل شئ على وجه كلي وكلامنا في تصور انقسام خصوص الجزء الذي لا تجزي (قوله حصر مائت وجوده) وليس وجود شئ من الهولي والصورة والعقول والنفوس المجردة ثابت عندنا (قوله يتنافى غرض المصنف الخ) فيه انه ان أريد به أنه يرد وهذا الاحتمال منع على دليل حدوث العالم بجميع أجزائه فالمصنف لم يذكر دليله وان أريد به انه يرد وهذا الاحتمال نقض قوله العالم بجميع أجزائه محدث فيه انه لا يرد النقض بالاحتمال بل انما يرد بالمادة المقررة (قوله فلم يلتفت اليه الخ) أي لم يذكر قيداً متوالاً لجوهر مركب من جوهرين مجردين حتى لا يرد منع حصر المركب في الجسم وفيه ان حصر المركب في الجسم ليس جزءاً من الجبل حتى يرد عليه بل هو مدعى ولا يرد المنع على المدعى (قوله لانا قول الغرض الخ) جواب عن الاعتراض الاول وقوله واحتماله المركب الخ جواب عن الاعتراض الثاني (قوله بخلاف نفس المجردات) من العقول والنفوس المجردة (قوله فان أكثر الناس قائل بهذا الخ) ولذلك أشار الى عموم غير المركب منها بقوله كالجوهر (قوله لم يلتفت اليه) أي لم يورد قيداً متوالاً له (قوله بان جميع مراتب الاعداد الخ) من الواحد الى غير النهاية (قوله وكذا تعلقات علمه تعالى الخ) وكل واحدة من تعلقات علمه تعالى وتعلقات قدرته غير متناهية (قوله فله أن يوجد الافتراقات) أي الانقسامات وفيه ان المراد من الافتراقات الممكنة الافتراقات التي يمكن فرضها والمراد من تنهاها هو عدم تنهاها الافتراق الى جزء لا يمكن فرض الافتراق فيه لا بمعنى أن الافتراقات الغير المتناهية ممكنة الوقوع حتى يلزم قدرته تعالى على افتراق كل مفترق واحد فان امكان الفرض لا يستلزم امكان المفروض وهذا

أو الذات الجلية الخ) نقل عنه وفي هذا المعنى الثاني رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ذات واجب الوجود وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والوصاف يعني ان في ارتكاب هذا التكلف فائدة جلية يترك لها الظاهر فان قيل لو كان المعنى الذات الجلية فلا ي وجه ترك وقصر على جلال الذات قلنا للمبالغة فكان الذات هو الجلال وأيضاً لاحتمال المعنيين والاختصار في العبارة والاحتراز عن توهم اختصاص الشئ بنفسه وعلى قول من قال ليس له تعالى ماهية كلية منحصرة في فرد كما هو الحق لا يتأني هذا التوجيه فان كل أحد متوحد بحقيقته وذاته الجزئية (قوله لا صيرورة بدون صنع) قيل فيه منافاة فان الصيرورة مستلزمة للحدوث ففيه انما تكون بالصنع فينافي كونه بدون الصنع وأيضاً تحجر الطين ليس بدون الصنع فالاولي

أن يقال بدون ملاحظة الصنع * أقول هذا هل زعم أهل اللغة قائلهم يزعمون ان الطين والماء يصيران (هو)

حجراً بأنفسهما بدون صنع الفيروهم لا ينفون اندقائق الحكيمية وكون الحدوث علة للاحتياج الى الغير ويحتمل أن تكون الصيرورة بمعنى مطلق الكون مع انها على ما ذكر تنافي قوله بدون ملاحظة الصنع أيضاً ولما أورد عليه ان هذا المعنى مما ابتدعه نفسه ولم

يشهد بصحته نقل ولادل عليه استعمال أشار الى جوابه فياقل عنه بان هذا المعنى من فروع التكلف ولهذا لم يعمده أرباب اللغة معنى مستقلاً وإنما قابل به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى والمراد من كونه من فروع التكلف انه مندرج تحته كما ان القيام والقعود والذهاب والحجيء داخل تحت الفعل (٢٦٩) المطلق مثلاً وما قيل ان كونه من

فروع محل بحث اللهم الا أن يراد بالفروع الفرع عليه فدفوع فان حاصل التكلف المعانة في تحصيل الشيء أعم من أن يكون بصنع الصبر أو بدونه والصبرورة المذكورة من قسم المعانة فان المراد من الصبرورة المعانة للصبرورة ولو كان المراد من الفروع ما يفرع عليه لا يدفع السؤال أصلاً كما لا يخفى والقارئ دالة على ان مراده ما قلنا وان ورد عليه ان المعانة للصبرورة أيضاً مستحيلة في حقه تعالى فلا بد أن يحمل على الكمال أو على التجريد عن المعانة والانتقال والحاصل انه لا يخلو عن التكلف مع كلا الشقين فان الحمل على الكمال في اسم المتكبر لاجل الضرورة ههنا حتى تخرج الصيغة عن أصل معناها وتحمل على الكمال ويمكن أن يقال ان صيغة الفعل تجبى لاجل المبالغة فلا يحتاج في المتكبر أيضاً للتكلف ثم يحمل على

هو اعتراض الشارح فوروده ظاهر (قوله لزوم قدرته تعالى عليه) فيه انه انما يلزم قدرته تعالى عليه ان لو كان الافتراق ممكناً وهو ممنوع بل الممكن فرض الافتراق وامكان الفرض لا يستلزم امكان المفروض (قوله لا يرد اعتراض الشارح) على الدليل الثالث بقوله والافتراق ممكن الخ (قوله وقيل لا) أي ليس من تمام التعريف (قوله اذهمي عبارة عن الممكن) فيه ان صفاته تعالى ممكنة فلا يخرج يكون كلمة عبارة عن الممكن وقوله كل ممكن محدث لا يفيد هنا فالظاهر أن يقال إن العرض قسم من العالم فيكون عبارة عن الممكن المغاير لذاته فتخرج صفاته فلا يحتاج في اخراجها الى قيد آخر (قوله وإما لانها عرض الخ) هذا على تقدير أن يفسر قيام الشيء بغيره باختصاص الناعت بالمنعوت لا بالتبعية في التحيز كما هو مذهب المتكلمين (قوله أن الاعراض المحسوسة الخ) كما أنهم قالوا ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى أكثر من جوهر واحد كذلك قالوا ان الاعراض المحسوسة من توابع المزاج فينبى كلامهم تناقض (قوله لا تحتاج الى أكثر) بل تعرض لجوهر واحد فقول الشارح لا يمرض الاللاجسام ليس كما ينبغي (قوله ولم يفي الكتاب) أي قول الشارح أن ماعدا الاكوان لا يمرض الاللاجسام (قوله من عدم بقاء مطلق العرض) فان العرض لا يبقى زماناً عند الاشعري بل تجدد الامثال بان يوجد شخص عرض في آن وينعدم في الآن الثاني ويوجد شخص آخر وهكذا في كل آن فيكون كل شخص من أشخاص العرض حادثاً (قوله لكنه مسلك خاص الخ) أي دليل مختص بالاشعري لانه هو القائل بعدم بقاء الاعراض فلا يكون دليلاً على حدوث الاعراض عند سائر المتكلمين (قوله اذالقصدي الى إيجاد الموجود ممتنع) أي القصد لا يتعلق الا بالمععدم اذ لو تعلق بالموجود لزم القصد الى إيجاد الموجود وهو محال بالضرورة فيجب تقدم القصد على الإيجاد بالزمان ففي زمان القصد يكون الصادر عن الفاعل القاصد معدوماً فيكون حادثاً فالصادر بالصدور الاختياري يكون حادثاً (قوله واعتراض الخ) هذا الاعتراض للآمدي ذكره المحقق الشريف في شرح المواقف (قوله يجوز أن يكون الخ) أي لانسلم ان القصد يجب أن يتقدم على الإيجاد بالزمان لم لا يجوز أن يتقدم عليه بالذات (قوله فتجاوز مقارنته) كقارنة الإيجاد للوجود زماناً والحال هو القصد الى الإيجاد لا القصد الى إيجاد الموجود بوجوده هو أثر ذلك الإيجاد (قوله بوجود قبله) أي بوجود حاصل قبل الإيجاد (قوله أي مستتر) قال في الحاشية انما فسر القدم بالاستمرار ليشمل العدم (قوله ان قلت يجوز الخ) أي لانسلم ان المستند الى الموجب القديم قديم وقوله يجوز الخ سند سادس المنع (قوله بشروط متعاقبة الخ) كحركات الافلاك (قوله يبطله برهان التعاطيق الخ) أي يبطل الاستناد الى الموجب بشروط متعاقبة (قوله كعدم حادث) أي عدمه المتقدم على وجوده ويكون ذلك العدم مستنداً الى عدم آخر وهكذا يستند كل عدم الى عدم آخر ولا يجب انتهاءه الى عدم ممتنع لذاته فتتسلسل العدميات الى غير النهاية ولادليل على امتناع العدميات المترتبة الغير المتناهية (قوله لزوال

(م — ٣٥ حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) الكمال (قوله الاتعاف بالوحدة الذاتية) نظراً الى الشق الاول أو الكمال الى الشق الثاني (قوله مع ملازمة جلال الذات) نظراً الى الشقين على سبيل البدل ولم يقل مع ملازمة الذات الجلية لانه لا يصح أن يكون الشيء ملازماً لنفسه والاولى أن يقال ملازماً بجلال الذات حتى لا يتوهم التكرار في المعية وإنما لم يتعرض

الفاضل لمنه الصيغة في أول وجوه الباء لأنها اذا كانت صلة لاتبى الصيغة على أصل معناها وان قال بعضهم ان الفعل جئذ بمعنى الاستفعال وكان المتوحد برأيه طلب استبداده واستقلاله ولم يرض شره غيره له فيه (قوله الاولى كون الضمير ليفيد الخ) أي ليحصل فائدتان (٢٧٠) آية نينا الخ أي ليكن حصول هذه الفائدة لأنها تحصل بمجرد ارجاع الضمير

شرطه) وهو عدم الحادث (قوله والافسكون) أي وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر سواء كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بينه أولا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث (قوله لم يرد سؤال آن الحدوث) أي لم يلزم أن لا يكون الكون في الحيز في آن الحدوث حركة ولا سكونا وأن لا يكون الموصوف به متحركا ولا ساكناً قال في الحاشية نعم لم يرد على هذا التقرير سؤال آن الحدوث لكن لا يصح لانه حينئذ يكون الكون الواحد سكونا وهو يخالف قولهم الكون كونان انتهى كلامه (قوله فلا يمتاز ان بالذات) قلنا هذا مسلم لكن بطلانه غير ظاهر (قوله والسكون كون ثان في مكان أول) يرد عليه أيضاً الكون في آن الحدوث فانه ليس بحركة لانه ليس كوناً أول في مكان ثان وليس بكون أيضاً لانه ليس بكون ثان (قوله فيه أيضاً اشكال) وهو أن يكون كون واحد حركة وسكوناً معاً ولا يكون الامتياز بينهما بالذات بل بالموارض لسكون بطلانه غير ظاهر بل الظاهر أن يكون الامتياز بين أنواع الاكوان بالموارض (قوله فيجوز أن يوجد سكون مستمر) ولا يقع عدمه وزواله بل يبقى على الجواز بدون وقوعه فلا ينافي قدم السكون جواز عدمه وزواله (قوله لان القدم ينافي عدم) فيه انما لانسلم ان القدم ينافي جواز عدم بل انما ينافي وقوع عدم فجرد جواز زوال السكون لا يثبت حدوثه (قوله مطلقاً) أي سواء وقع عدم بالفعل أو بقي على جوازه (قوله والاستدلال الخ) أي الاستدلال على وجود المجردات بأنه لو كان المجرد عن الجسم موجوداً لشاركه الباري تعالى في مفهوم المجرد إذ يصدق على الباري تعالى انه مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني ولا بد أن يكون فيه مميز مابه الاشتراك إذ لا بد له مما به الامتياز فيلزم أن يكون الباري مركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو محال فوجود المجرد محال (قوله فيلزم التركيب) أي يلزم أن يكون الواجب تعالى مركباً من المشترك وهو مفهوم المجرد ومن المميز إذ لا بد للمشارك من المميز وكون الباري تعالى مركباً محال لاستلزامه الامكان المحال (قوله سيما السلبية الخ) أي التجرد عرض سلبى اذ معناه أن لا يكون الشيء جسمًا ولا جسمانيًا وليس بذاتي ومابه الاشتراك اذا كان عرضياً لا يلزم أن يكون له مميز ذاتي فلا يلزم التركيب فان المستلزم للتركيب هو الاشتراك في الذاتي (قوله فلا يلزم التركيب) لان التمييز المعدوم لا يكون جزأ من الوجود (قوله ما سبق آنفاً) من قوله ان المجردات تشارك الباري تعالى (قوله ما لا دليل عليه الخ) وتقرير الدليل ان المجرد لا دليل على وجوده وكل ما لا دليل على وجوده يجب انتفاؤه وعدمه ينتج ان المجرد يجب عدمه وما يجب عدمه يتمتع بوجوده فالمجرد يتمتع بوجوده وهو المدعى (قوله والالجاز الخ) أي وان لم يجب نفى ما لا دليل على وجوده لجواز أن يكون أما مناجيل عظيم لاراء وإنه بديهي - البطلان (قوله ونجيب بان الدليل الخ) هذا منع للكبرى أي لانسلم ان ما لا دليل على وجوده يجب فيه (قوله على أن عدم الدليل الخ) إشارة الى منع الصغرى المطلوبة مع التردد أي ان

اليه تعالى فانه لا بد من حمل الاضافة على الاستغراق أيضاً ليفيد الاولى أن يقول الضمير لله تعالى ليفيد ان آية نينا الخ بترك الاولى للاحتياج الى صرف الكلام عن ظاهره ويحترز عن توهم المناقاة بين المصدر والمعجز وجي لا يظهر الجواز المذكور من أول الامر ويتقوى الحكم بالادلة وقد يتوهم في هذا المقام انه لا بد من جعل جميع حجج كل في فرد واحد للجمع المذكور المضاف الى الضمير الراجع الى الله تعالى ليفيد سطوع جميع حجج نينا عليه السلام وهذا مع انه تكلف بعيد لا يفيد شيئاً في الحقيقة فان اللازم على هذا سطوع المجموع لا سطوع كل واحد من حججه وأيضاً غير المراد هنا وان كان مراداً في الاحتمال الثاني فانه يلزم على التقدير الاول أن يكون آية من آياته وحجة من حججه أعظم من جميع حججه ساطعة وان لم تنبغ

(أريد)

هذه الفائدة الى مرتبة الفائدة الاولى فان قلت لا يلزم على التقدير الاول أن تكون

آية نينا أي أي آية من آياته أعظم من آية سائر الانبياء عليهم السلام أي من آياتهم بمعونة المقام وانما يلزم لو كان المراد باسطم الحجيح لاساطعها والكلام ليس على هذا الوجه قلت لو كانت حجة من حججه ساطعة بالنسبة الى جميع الحجج فيلزم أن

تكون أعظم وأوضح من الجميع وان لم تكن ساطعة بالنسبة الى الجميع بل بالنسبة الى البعض والمفروض هو الاول وأيضاً اذا قيل فلان فاضل القوم يراد في العرف والمحاورات أفضلهم وهذا مثل ذلك وأجيب بغير ذلك في سائر الحواشي (قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثباته) أي من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف (٢٧١) والاولى أن يقول فهو من قبيل

اخلاق ثباته لانه مقام الضمير وقيل كان اللائق على هذا أن يقول بسواطع حججه ورجح بعضهم رجوع الضمير الى النبي بالقرب ولتامة المعنى لكن الحق ان تامة المعنى انما هي على التقرير الاول فالمعنى الحجة الساطعة فيدل على سطوع جميع الحجج وانما لم يحمّل على ظاهره لخلوه من هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص في الصدر والتصميم في الآخر مما يستتبعه الذوق السليم انتهى أي تخصيص الفائدة بالساطع ونعميم جميع الحجج بسبب الاضافة الى ضميره عليه السلام وقوله فيدل على سطوع جميع الحجج فان الصفة كاشفة غير مفيدة وقد ينوهم ان الاضافة ان حملت على اضافة الصفة على التقدير الاول أيضاً جعلته مفيداً لا فائدة سطوع جميع حججه عليه السلام لكن لا يفيد الاعظمية المذكورة وهذا سهو لانها انما تفيد التأييد

أريد بها ان المجرّد لا دليل على وجوده في نفس الامر فهو ممنوع وان أريد انه لا دليل على وجوده عندنا فسلم لكنه غير مفيد اذ لا يلزم من عدم الدليل عندنا ان لا يكون دليل في نفس الامر (قوله وعدم حضور الحيات الخ) اشارة الى منع المقدمة القائلة والا لجاز ان يكون بحضرتنا الخ أي لانسلم أنه إن لم يجب نفي ما لا دليل على وجوده جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لآزهاواتنا يلزم جواز ذلك اذ لو كان الجزم بعدم حضور الحيات الشاهقة حاصلًا بعدم الدليل على وجودها وهو ممنوع بل هو حاصل بديهية (قوله فيأخذ من تلك الحيتية الخ) أي يأخذ المطلق بأن لا يكون له بذاته ويتصف به بالتبع (قوله فيأخذ أيضاً) أي يتصف بالتبع بان لا يكون له بذاته (قوله لو صح ما ذكره) من انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق (قوله ان قلت الصفة الخ) أي لانسلم انه لو كان المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة العالم لجواز ان يكون صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفته ولا يكون من جملة العالم (قوله قلت هذا) أي منع أنه لو كان المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة الواجب مستنداً لجواز كونه صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفته (قوله لما فيه) أي في منع السند من تسليم المدعى وهو ثبوت واجب الوجود (قوله يجوز ان لا يكون من جملة العالم) اذ العالم مجموع ماسوى الله تعالى مما ثبت وجوده من الممكنات ولا يلزم من كون المحدث للعالم جائز الوجود ان يكون جملة ما ثبت وجوده يجوز ان يكون موجوداً ولا يثبت وجوده بدليل او يكون مما ثبت وجوده وحدونه بل يكون قديماً ولا يكون من جملة العالم (قوله على المحدث الخ) وهو الذي يحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده مسبوقاً بعدمه أولاً وهذا المعنى يعم الحوادث والقديم من الممكنات فالمحدث للعالم اذا كان جائز الوجود يكون محدثاً بالذات محتاجاً في وجوده الى غيره فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدونه الذاتي (قوله كلام الشارح) اذ لم يذكر في كلام الشارح الا الحوادث بالزمان وهو الذي يكون وجوده مسبوقاً بعدمه أي يكون معدوماً أولاً ثم وجد (قوله والثني لا يدل على نفسه الخ) أي على تقدير ان يكون المبدئ لجميع العالم من جملة العالم يجب ان يكون علامة ودليلاً على وجود مبدئ له والمبدئ هو نفسه والثني لا يكون دليلاً على نفسه فلا يكون المحدث والمبدئ للعالم على تقدير كونه من جملة العالم محدثاً ومبدئاً له فيلزم التناقض (قوله فلا يكون مبدئاً الخ) أي لا يكون المحدث والمبدئ للعالم محدثاً ومبدئاً له فيلزم التناقض وهو ان يكون محدثاً ومبدئاً للعالم وأن لا يكون محدثاً ومبدئاً له (قوله فيلزم التناقض) وهو ان يكون مبدئاً للعالم وان لا يكون مبدئاً له (قوله ووجه القرب ظاهر) وهو ان الحدوث والامكان وصفان للمحدث (قوله فالتحكك باحد أدلة الخ) أي الاستدلال على وجود الصانع باحد أدلة بطلان التسلسل احتياج الى ابطاله وفيه انه انما يكون احتياجاً الى ابطال التسلسل ان لو كان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل وليس كذلك بل هو لازم

بجميع الحجج الساطعة لأن جميع ما أريد به ساطع وبين المعنيين بون بعيد (قوله إما على توهم أما) أي حكم القوة الواهمة لا الطرف المرجوح المقابل للظن حتى يقال ان أفعال العقل تابعة للطرف الراجح ولا يلزم ترجيح المرجوح ورجح أحد المتساويين باطل فكيف ترجيح المرجوح ولا يحتاج الى أن يجاب عنه انه جائز عند المتكلمين وتقديم احتمال التوهم على احتمال

التقدير ليس لاجل أوليته ورجحانه بل لقلة متعلقاته (قوله بطريق تمويض الواو عنها بعد الحذف) إنما قال بعد الحذف وان لم يكن التمويض الا كذلك دفعا للتأويل بأن يكون الواو وأمامه كورتين معانم تحذف أو يعتبر الواو عوضاً عنها كما قيل في توجيه كلام صاحب الكشاف في بيان اشتقاق لفظة الله (٢٧٢) فان قلت اذا كانت الواو عوضاً لا تكون أما مقترنة في نظم الكلام قلنا

متأخر عنه (قوله فلا يرد ان الافتقار إلخ) لان التمسك بهذا الدليل عين الافتقار الى ابطال التسلسل (قوله غير الاستلزام) فلم لا يجوز ان يكون التمسك بهذا الدليل مستلزماً لا يبطال التسلسل لا مقترناً اليه (قوله الى ما قلناه) من ان التمسك بأحد أدلة بطلان التسلسل افتقار الى ابطاله والا كان الملازم أن يقول من غير احتياج الى بطلان التسلسل بدل أن يقول الى ابطال التسلسل (قوله ذلك الخارج) أي الخارج عن جميع الممكنات المتسلسلة (قوله كون الواجب معلولاً) أي داخلاً في السلسلة مع أنه فرض خارجاً عنها وإذا كان الواجب داخلاً في السلسلة كان معلولاً لشيء قبله وكون الواجب معلولاً محال فتعين أن يكون ذلك البعض طرفاً للسلسلة فتنهي به السلسلة (قوله بالمعكس) أي بطلان التسلسل مفتقر إلى ثبوت الواجب (قوله في جانب العلل) بأن نفرض من معلول واحد الى غير النهاية من طرف العلة جملة وبما قبله بواحد جملة أخرى ثم نطبق الجملتين إلخ كما ذكره الشارح (قوله والمعلولات إلخ) بأن نفرض من علة واحدة الى غير النهاية من طرف المعلول جملة ومن بعدها بواحد جملة أخرى ثم نطبق الجملتين إلخ (قوله وما ذكره بعض الافاضل) هو الحق الشريف (قوله فلا ينطبق بمجرد ترتيب أجزاء الزمان) أي فلا يتصور التطبيق في جميع آحاد النفوس بمجرد ترتيب أجزاء الزمان اذ برهان التطبيق إنما أجروه في الاصل في آحاد الامور فراد بعض الافاضل أنه لا يجري التطبيق بين آحاد النفوس باعتبار ترتيب أجزاء الزمان وان عاد السائل وقال يكفي في جريان برهان التطبيق في النفوس الناطقة تطبيق أجزائها المرتبة ترتيب أجزاء الزمان وان كانت متفاوتة في القلة والكثرة فالجواب ان تلك الاجزاء اذا أخذت مضافة الى أزمنة حدوثها لم تكن من حيث انها مضافة الى أزمنة حدوثها مجتمعة في الوجود لا متنازع اجتماع تلك الأزمنة واذا أخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مرتبة فلا يجري فيها برهان التطبيق عند من شرط الاجتماع في الوجود في جريان برهان التطبيق لكن مراد المحشي بيان جريان برهان التطبيق فيها عند من لم يشترط فيه الاجتماع في الوجود بل اكتفى فيه بوجود الامور ولو متعاقبة في أزمنة متعاقبة فالنفوس الناطقة اذا أخذت مضافة الى أزمنة حدوثها كانت موجودات متعاقبة فيجري فيها برهان التطبيق ويبطل عدم مناهيها (قوله لجوابه ان هذا) أي حدوث جملة منها في زمان وحدوث جملة أخرى في زمان آخر (قوله ولو متفاوتة في القلة والكثرة) (قوله أي في الجملة) أي وقت من الاوقات (قوله فلا ضير أيضاً) أي لا ضير في عدم انقطاع ماهو وهي كمال لا ضير في انقطاع ماهو وهي (قوله ونظيره نسيم الجنان) فان ما يدخل تحت الوجود الخارجي متعاقباً يكون متناهيًا وان كان نسيم الجنان لا ينتهي الى حد لا يتصور آخره (قوله معلومة له تعالى كذلك) فيجري فيها برهان التطبيق فيتنقض بمراتب الاعداد والجواب انهم اعتبروا في جريان برهان التطبيق التطبيق بالفعل والدعوا البدهة في ان التطبيق بالفعل لا يستحق بدون وجود الآحاد ودخول مراتب

ان التمويض إنما هو لاجل اسقاطها من اللفظ لامن التقدير وقيل المراد به بعد الحذف في التقدير وهذا وهم ويمكن أن يقال ان الفاء لاجل الواو وليكونها عوضاً عن أما (قوله على أنه لا يمنع من اجتماع الواو مع أما) لو قال لا يمنع من الجمع بين الواو وأما لكان حسناً وما قيل ان الواو للوصل وأما للفصل فمدفوع بان الوصل للواو والفصل لا أما غير لازم ويحتمل أن يكون تقدير الكلام وما ذكرنا قبل من الحمد فلا جيل الثمين والصلاة وأما بعد فشرع في شرح الكتاب حينئذ لا بد من اجتماعهما كما يقال عند تفصيل أحوال القوم أما زيد فكذا وأما عمر فكذا (قوله وهي الاساس) الاولى أن يقول وهي الاساس في اللغة لآتي عطف قوله فيما نقل عنه ويمكن أن تبقى القاعدة على المعنى المصلح لكن تركه لظهوره والضمير في

قوله هو الكتاب والسنة ليس للحصر بل لتقوية الاسناد وكذا الضمير في قول الشارح هو علم التوحيد (الاعداد) والصفات فلا يرد ما قيل ان القرينة الاولى أيضاً غير شاملة للكتاب والسنة فلا يكون في الثانية ترق في المدح ولا يحتاج الى أن يقال الضمير لحصر المجموع لا لكل واحدة من القرينتين ولا الى أن يقال الحصر بالنظر الى الادعاء والشمول بالنظر الى الواقع

(قوله ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية) فيه اشعار بضعفه فان الادلة وان كانت أساساً للعقائد لكن كون الكلام أساساً للادلة بيد جدا وفي قوله ويمكن أن تبقى القاعدة على المعنى المصطلح كون المسائل الاصولية أساساً للعقائد وكون الكلام أساساً لتلك المسائل وهما بعيدان جدا وسؤال الدور وارد ومن دفع كافي التوجيه (٢٧٣) الاول وان كانت القاعدة باقية على

ظاهرها وفي قوله في الحاشية وقد يقال العقائد مثل الاعتقاد لوجوب الصلاة الخ لحل العقائد على ما ذكر وهو في غاية البعد مع البعدين المذكورين وان لم يرد عليه سؤال الدور وفي التوجيه الاول كون الكتاب والسنة أساساً للعقائد وهو ظاهر وكذا كون الكلام أساساً لها وسؤال الدور من دفع بجواب مقبول مقبول مسلم عند الكل فلا تقفل عن ملاحظة المراتب فيما بين التوجيهات المذكورة ولما كان في تطبيق الجواب على السؤال نوع اشكال على بعض الازدهان اردنا نقل تلك الحاشية بتمامها والاشارة الى ما هو المراد قال هـ فان قلت أولا العقائد من الكلام وكون الكلام أساساً أساسها يقتضي كون الشيء أساساً نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الأساس

الاعداد بحسب علمه تعالى لا يستلزم الوجود فلا يقضى بها (قوله لو وجدت) أي لو وجدت في الخارج أو في الذهن مفصلاً (قوله وهو لا يكون الا واحداً) فلا احتياج الى قوله الواحد (قوله أي صانع الخ) اشارة الى أن الاله عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة (قوله محل تأمل) لان قوله فلا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة مشعر بكون اندعي عدم تعدد الواجب مطلقاً سواء كان قادراً أولاً والدليل المذكور لا يثبت بل انما ثبت عدم تعدد الصانع القادر (قوله على وجه الصنع) لان الواجب عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة فاذا أطلق الواجب تبادر منه ذلك أي أن يكون صانعاً قادراً (قوله وكذا الايجاب) أي كون الواجب موجباً لا مختاراً (قوله لكن يرد على هذا) أي على أن الايجاب نقصان والفرق ان ايجاب الصفة كال ايجاب غيرها نقصان (قوله وهنا) أي في برهان التماثل (قوله الاول النقض الخ) انما هو على خلاصة الدليل وهي انه ان يحصل الامران أو لا يحصل وكل منهما محال فتدبر (قوله أو لا يحصل أحدهما) أي أحد مقتضى الذات والارادة (قوله فيلزم العجز) على تقدير عدم حصول مقتضى الارادة (قوله أو تخالف الملول) على تقدير عدم حصول مقتضى الذات (قوله الثاني الحل) أي النقض التفصيلي أي لان لم انعدم قدرة أحدهما عجز لجواز أن يكون متعلق القدرة ممتنعاً بالغير أي بسبب ايجاب الآخر خلافاً والمتع بالغير ليس بمقدور وعدم القدرة عليه ليس بعجز (قوله نفرض التلقين ممّا) أي تعلق الارادتين (قوله وهو لا يمكن) لان ايجاب الذات مقدم على تعلق الاله اداة فلا يكونان مما فلا يرد النقض (قوله بالممكن الصرف) وعدم القدرة على الممكن عجز فعدم قدرة أحد الالهين على الممكن عجز فتثبت المقدمة الممنوعة (قوله أي لا تدافع) الظاهر أن يقال أي لا امتناع اجتماع في الوجود بين الارادتين (قوله بل التماثل) بل امتناع الاجتماع في الوجود بين المرادين (قوله مناه الاصطلاح) وهو امتناع اجتماع وصفين وجوديين في محل واحد بل أراد به امتناع الاجتماع في الوجود (قوله لان الضدين الخ) فالارادتان على تقدير كونهما ضدتين يجوز حصولهما في محلين فلا احتياج في اثبات تعلق امكان كل منهما بكل واحد من حركة زيد وسكونه الى نفي التضاد بينهما بل يكفي فيه نفي امتناع اجتماعهما في الوجود (قوله الى نفيه) أي الى نفي التماثل الاصطلاحي للتضاد (قوله فلا كفاية في نفيه) أي لا يكفي نفي التضاد في امكان الاجتماع في محل واحد لجواز أن يكون مانع آخر غير التضاد من الاجتماع في محل واحد (قوله أي دليلهما) يريدان ليس المراد من الامارة ما يفيد الظن بل المراد ما يفيد اليقين (قوله اذ يلزمه الاحتياج الخ) فيه ان اشارة الحدوث والامكان أي علامته كافية في المناقاة لكون الصانع واحداً حياً وقد ثبت من قبل ان الصانع لا بد أن يكون واجباً قادراً قدرة تامة (قوله وهم لا يقولون الخ) وانما يقولون بخلاف المراد عن المشيئة التفويضية وهو ليس بعجز (قوله بأحدهما ابتداء) بدون وقوع التماثل بينهما لان امكان التماثل

أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد من الكلام وأساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقربة الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى هـ قلت أولاً الحصر المذكور ممنوع فان سلم فالعقائد بحسب الاعتداد بها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانياً المتبادر من أساس الشيء هو الأساس بالذات وان سلم فأساس الفن ما يتوقف عليه لا بعض مسائله

وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب إنما هو أساس أساس العقائد من حيث الاعتماد فلا يكون أساساً
 لاساسها من حيث هو أساس فليتأمل وقوله الحصر المذكور ممنوع رد لقوله اذ لا يتوقف الخ لكنه جواب جدي والثاني
 جواب تحقيقي وقوله المتبادر من (٢٧٤) اساس الشيء هو الاساس بالذات أى لا المطلق منع للمقدمة الاولى من السؤال

لا يستلزم وقوعه (قوله وتمنع الملازمة) أي لانسلم أن تعدد الاله يستلزم التكوين بالفعل ولما كانت
 هذه الملازمة مستدلاً عليها رجح المتع الى مقدمة من دليلها (قوله على تقدير) أي على تقدير أن يراد بعدم
 التكون عدم التكون بالفعل (قوله على آخر) أي على تقدير أن يراد بعدم التكون عدم التكون بالامكان
 (قوله ان أريد بالفساد) في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الآية (قوله فتقريره) أي
 تقرير قوله تعالى لو كان الخ (قوله فلان من شأن الاله كمال القدرة) ولو كان تكون السماء
 والارض بمجموع القدرتين لم يكن شيء من القدرتين كمال القدرة فلم يكن شيء من الالهين كامل القدرة
 ومن شأن الاله كمال القدرة فلم يكن شيء منهما الهما (قوله عند الاستاذ) وهو أبو إسحق الاسفرايني
 فانه قال أفعال العباد بمجموع القدرتين قدرة الرب وقدرة العبد (قوله ولا استحالة فيه) أي في
 ارادة أحد الالهين الوجود الحاصل بقدرة الآخر وفي تفويض أحدهما إيجاد الامور الى الآخر
 (قوله مطلقاً) أي سواء كان مؤثراً في السماء والارض أولاً (قوله التمكن فيهما) أي أن يكون الله
 تعالى متمكناً في الارض والسماء لانه تعالى منزّه عن المكان (قوله فالحق) أي وان كان الظاهر
 من الآية تعدد الصانع للمؤثر في السماء والارض فالحق الخ (قوله اذ التوارد باطل) فليس وجود
 السماء والارض تأثير كل واحد من الالهين فيهما أي توارد العلتين المستقلتين على مصلول واحد
 بالشخص (قوله فيلزم انعدام الكل) ان كان تأثيرهما على سبيل الاجتماع (قوله أو البعض) ان كان
 تأثيرهما على سبيل التوزيع (قوله عند عدم كون أحدهما الخ) وعدم كون أحدهما صانفاً يرهان
 التمانع برد عليه ان كون الملازمة قطعية حينئذ يستفاد من برهان التمانع فلا يفيد قطع النظر
 عن برهان التمانع لا الآية اذ لو قطع النظر عن برهان التمانع يحتمل أن توجد السماء والارض
 بتأثيرهما باتفاقهما ولا يلزم الفساد فتدبر (قوله لانه جزء علة) على تقدير أن يكون تأثيرهما على
 سبيل الاجتماع (قوله أو علة تامة) على تقدير أن يكون تأثيرهما على سبيل التوزيع (قوله كلا)
 على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل الاجتماع (قوله أو بعضاً) على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل
 التوزيع (قوله على الاطلاق) أي سواء حلت الآية الكريمة على نفي تقدير الصانع المؤثر في السماء
 والارض أو على نفي تعدد الصانع مطلقاً (قوله لو تعدد الواجب الخ) هذه الآية على هذا المعنى
 اخراج لها عن الظاهر بالكلية من غير ضرورة وهو مردود (قوله لم يكن العالم ممكناً) لكن العالم
 ممكن بل موجود فالواجب القادر ليس بمتعدد (قوله والا لا يمكن الخ) أي ولو كان العالم ممكناً على
 تقدير تعدد الواجب القادر على الكمال لا يمكن التمانع لا واجبين القادرين على الكمال لكن التمانع
 لا يستلزم المحال فعلي تقدير تعدد الواجب القادر على الكمال لم يكن العالم ممكناً وهو المطلوب
 (قوله لو أريد باللازم الخ) قال في الحاشية يعني يمكن أن يراد باللازم ذلك ويقدر الدليل هكذا لو
 وجد صانعان لا يمكن التمانع بينهما بان يريد كل منهما إيجاد المصنوع وعلى وجه الاستدلال أمكن

الثاني وهي قوله الكلام
 أساس العقائد وقوله وان
 سلم فأساس الفن هو
 ما يتوقف عليه اشارة الى
 رد قوله والكتاب أساس
 الكلام لكنهما جوابان
 جديان والجواب التحقيقي
 هو الجواب الثالث وهو
 قوله فأساس الكتاب هو
 ذات العقائد والكتاب
 إنما هو أساس العقائد
 من حيث الاعتماد فلا
 يكون أساساً لاساسها من
 حيث هو أساس أى لا يكون
 الكلام أساساً لاساس
 العقائد من حيث هو
 أساس فلا ينتج كون
 الكلام أساساً للعقائد
 وهذا أيضاً رد للمقدمة
 الاولى من السؤال الثاني
 لكن الاولى في العبارة
 أن يقول الكلام أساس
 الكتاب بالذات والكتاب
 أساس العقائد من حيث
 الاعتماد فلا ينتج كون
 الكلام أساس العقائد
 وأيضاً كان اللائق أن
 يكون مقدماً على الجواب
 الثاني لكن أراد أن يجمع

بين الجديين فتأمل ولانك من القاصرين المحتجين بالاستار الضعيفة ونحن نقول الظاهر المتبادر أن مراد (أن)

الشارح من قوله علم الشرائع والاحكام العلوم الشرعية مطلقاً ولا يلزم ان يكون الكلام مبني فنه كما يقال أساس الدار جزؤها
 ومبني القضية أطرافها حينئذ يكون قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام تخصيصاً بعد التعميم لاجل الاهتمام أو ماعداً علم الكلام

فيكون مقايلاً لسائر العلوم الشرعية والمراد من القواعد المسائل كقولنا الله عالم مثلاً ومن الكلام العلم المدون فإنه لو لم يكن مدوناً لما وضعت تلك المسائل أو قول المراد من الكلام للملكة أو قول المراد من القاعدة البناء مجازاً تسمية للكل باسم الجزء كأنه قال أساس بناء العقائد ومحتمل أن يكون المراد من القاعدة المعنى الاصطلاحي (٢٧٥) ويطلق الكلام على مجموع المسائل

الاصولية والكتاب والسنة بطريق التقلب أو على الكتاب والسنة بطريق الاستتارة والجامع هو السببية في حصول العلم والمعرفة (قوله أي علم يعرف به ذلك) يعني أن المراد من العلم المسائل لا التصديق ولا الملكة وذلك إشارة إلى المجموع (قوله فالمراد هو المعنى الإضافي) الإضافة لأدنى ملائمة وهذا المعنى هو الظاهر المتبادر (قوله ويمكن أن يراد الخ) إشارة إلى ضحفه (قوله فتنسبة للوسم إلى الكلام الخ) جواب سؤال مقدر تقديره إذا أريد المعنى اللقي يكون موسوماً به أيضاً فلم يخص التسمية بالكلام فقال لكونه أشهر والأولى أن يقول لشهرته لأن الأول غير مشهور والعبارة أخصر (قوله إشارة إلى فائدة من فوائده) نقل عنه فيه ردان فأدته منحصرة فيه على ما صرحوا به انتهى فإن من فوائده تصديق النبي عليه السلام فيما جاء به

أن لا يوجد المصنوع مع وجود علته وهي إرادة كل منهما لا امتناع أن يوجد بهما أو بكل منهما أو بأحدهما لكن حمل الفساد في الآية الكريمة على هذا المعنى مما لا يخفى بعده فليتأمل انتهى كلامه (قوله لم الأمر) أي كون الملازمة قطعية (قوله لكنه بعيد) أي أن يراد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لتكون بعيد (قوله لأن الحادث الخ) قال في الحاشية يعني لما دل على استقام تعدد الآلهة في الزمان الماضي ثم المقصود لأن تعدد الآلهة بعد الانقضاء في الزمان الماضي لو كان متعدياً في الآن أو في الاستقبال لكان حادثاً ولم يصلح أن يكون الهاً انتهى كلامه (قوله بالترادف التساوي) فلا يرد عليه قول الشارح لكتبه ليس بمستقيم (قوله وسبجي تأويله) أي في كلام الشارح في شرح قول المصنف لاهو ولا غيره فاطابه ثم (قوله لا يتعلق بإيجاد شيء) أي لا يحتاج وجودها إلى شيء (قوله وهذه جهالة بينة) أي عدم احتياج صفات الله في وجودها إلى غيرها لأن الصفة محتاجة في وجودها إلى وصفها ببدئية واطفاقاً (قوله قالوا كلامنا في القديم) أي قالوا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته والقديم بالذات هو الموجود الذي لا يحتاج في وجوده إلى غيره (قوله بوجوب الصفات) أي بكون الصفات واجبة لذاتها (قوله وأما الاعراض الخ) جواب دخله قدر وهو أن يقال هذا المنع بينه وأرد على دليلهم على تجدد الاعراض أي لأن سلم أنه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لم لا يجوز أن تكون الاعراض باقية ويكون البقاء نفسها لأمعني زائداً عليها فلا يلزم قيام العرض بالعرض والسند مساو للمنع وحاصل الجواب إبطال السند المساوي وهو إبطال كون بقاء الاعراض نفسها وأثبت بقاء الاعراض غيرها فلو كانت باقية يلزم قيام العرض بالعرض (قوله فبقاؤها غيرها) والبقاء بمعنى فلو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل فلم يجوز كون الاعراض باقية فتكون متجددة (قوله لكن يرد الخ) هذا إبطال كون البقاء نفس الصفة بأن البقاء مضاف إلى الصفة والمضاف لا يكون نفس المضاف إليه فهذا الاعتراض إبطال للسند المساوي (قوله فإن أرادوا الخ) أي إن أرادوا بالسند وهو كون بقاء نفس الصفة أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الصفة لم يرد عليه إبطال لكن يرد على دليل تجدد الاعراض هذا المنع مع السند المذكور يعني بأن يقال لا نسلم أنه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لم لا يجوز أن يكون البقاء نفس العرض بمعنى أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الاعراض فلا يلزم من بقاء الاعراض قيام العرض بالعرض فلا يتم دليلهم على تجدد الاعراض (قوله عدم الزيادة) أي أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الصفة (قوله بهذا المعنى الخ) أي بمعنى أن لا يكون بقاء الاعراض موجوداً زائداً عليها (قوله لأن ذلك الخ) تعليل لقوله فلا يرد (قوله فلا يصدر عن القديم بالإيجاب) لأن الصادر عن القديم بالإيجاب يلزم أن يكون قديماً (قوله والا) أي وإن لم يكن له مدخل الخ (قوله تأمل) بل هما ثابتان بالشرع (قوله حتى يكون عرضاً) فيلزم من كون العرض باقياً قيام العرض

والخلاص من السيف والقتل وسبي الأولاد ونهب الأموال والحراج والحزيرة في الدنيا والنيل للسعادة الآبدية والنجاة من أنواع العذاب في الآخرة ويمكن أن يقال أن مراد القائلين بمحصر فائدته في النجاة من الشكوك والاهام أن فائدته هي حصول اليقين بالأشياء على ما هي عليه والبواقي لازمة لهذه الفائدة (قوله فزججان الشك على الوهم الخ) قيل عليه أن الوهم راجح

في الظلمة فان الوهم لا يزول الا بالدليل القطعي اليقيني والشك يزول بأي دليل كان من القطعي والظني والجواب ان الراجحة والمرجوحية بينهما ليست بالنسبة الى عسر الزوال ويسره بل بالنظر الى انكشاف الامر عن القلب وانجلائه وعدم انجلائه والنفس عند الشك متحيرة (٢٧٦) في الظلمة لا ترى شيئاً من الجواب وعند الوهم ليست كذلك فانها ترى بعض

الجواب وتميز في الجملة والظاهر ان اضافة الفياض الى الشكوك والظلمة الى الاوهام من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه لامن قيل اضافة السبب الى السبب أي الظلمات الحاصلة من الشكوك والاهام كما قيل (قوله هما متحدان بالذات) الاولى أن يقال متحد بالذات كما يقال هما واحد لا واحدان وكما يقال زيد وعمر وبكر متحد بالماهية لا متحدون لكنه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومشاكلته (قوله فان الشريعة من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها تنلى وتكتب ملة) فكلاهما عبارة عن الشريعة لكن لكل واحد منهما حاجة غير جهة الآخر وانما اكتفي بجهة واحدة وان كان لكل واحد جهات لانه يكفي في الفرق (قوله والاملاط الخ) جواب عما يقال ان الملة من المضاعف والاملاط من الناقص فما وجه قوله من حيث انها على فأجاب بأنهما بمعنى واحد فان قلت لم يقل من أول الامر (كلي) من حيث انها على وتكتب ملة حتى لا يرد السؤال قلت لان في كون الاملاط بمعنى الكتابة نوع خفاء بخلاف الاملاء (قوله وقيل من حيث انها يجتمع عليها ملة) إشمار بضعفه لانه لا يناسب بهذه الحثية معناه القوي فلا مدخل له في التسمية اللهم الا أن يدعي

بالمرض (قوله وهو) أي كون الزائد أمراً موجوداً ممنوع (قوله أيضا) أي كما أن كون البقاء معنى زائداً ممنوع (قوله ان تفسير القيام) أي قيام الشيء بغيره بالتمية في تحيز ذلك الغير (قوله هذارد اجمالي) ويمكن أن يكون معارضة دالة على بقاء الاعراض تقريرها ان القول ببقاء الاجسام وعدم بقاء الاعراض تحكم * ولما أجمعوا على بقاء الاجسام ثبت بقاء الاعراض (قوله كيف لا) أي كيف لا يكون غير مسلم (قوله مع عدم جواز اطلاق اللازم) أي اطلاق موهوم التنصص على الله تعالى (قوله كون ما اليه الانحلال الخ) فيه نظر بل كون ما اليه الانحلال مانه التركيب انما يتم في مفهوم الانحلال لان الانحلال عبارة عن فساد التركيب وانتقاضه وأما التبعص والتجزى فهما بمعنى مطلق الانقسام لغة سواء كان الانقسام مانه التركيب أو غيره (قوله وهذا المعنى) أي كونه تعالى من جنس الاشياء (قوله فلا يلزم التركيب) نعم يلزم مشاركته تعالى للاشياء في تمام الماهية فيلزم الامكان وهو محال (قوله له نوعان) أحدهما الامتداد القائم بالجسم والآخر الامتداد القائم بنفسه (قوله عند القائل بوجود الخلاء) وهو أفلاطون فانه قائل بوجود الخلو والسطح والجسم التعليمي كما هو قائل بالبعد الموجود القائم بنفسه المجرد عن المواد الجسمانية وهذا بناء على ان قول الشارح عند القائل بوجود الخلاء متعلق بمجموع النوعين لا متعلق بالنوع الثاني فقط (قوله وأما عند أصحاب السطح) أي عند من يحمل التحيز السطح الباطن من الجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر من المحوي (قوله فله النوع الاول فقط) أي لبعد الموجود وهو الخط والسطح والجسم التعليمي قائم لا يقولون بان المكان البعد الموجود القائم بنفسه بل المكان عندهم هو السطح (قوله هذا) أي لزوم القدم (قوله على وجود الحيز) لان القديم هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبقاً بعمده وهو خلاف مذهب المتكلمين لان مذهبهم هو ان الحيز بعد موهوم فلم يثبت بهذا الدليل أن لا يكون الله تعالى متحيزاً على مذهب المتكلمين (قوله والالجاز الخ) أي وان لم يكن الدليل مبنياً على تنامي الابعاد يرد عليه انا لان لم انه لو كان الله تعالى مساوياً للحيز لزم أن يكون الله تعالى متساوياً لجواز أن يساوى تعالى الحيز الغير المتناهي فلا يلزم أن يكون تعالى متساوياً (قوله نعم يلزم التجزى) وقد ثبت انه تعالى منزّه عن التجزى (قوله لكن الكلام) أي المأخوذ في الدليل في لزوم التناهي (قوله الوجوب والقدم) ويلزم من تعدد الوجوب تعدد الواجب (قوله الا في الواجب) فتعدد تلك الصفة يستلزم تعدد الواجب (قوله ومعنى الصورة الخ) فمعي خلق آدم على صورته خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها (قوله إذ يفهم منه) أي من قوله فلا يمانه بوجه من الوجوه (قوله كما سيحى) من قول الشارح والظاهر انه لا مخالفة الخ (قوله انه يجوز الخ) أي لان لم ان الجهل ببعض الامور نقص لجواز أن يأتي عن تعلق العلم به والجواب انهم ادعوا بداهة ان ذوات الامور ومفهوماتها تقتضى صحة المعلوماتية (قوله كالمستعانت الخ) أي كان المستعانت غير قابلة لتعلق القدرة (قوله وهذا العلم) أي العلم على وجه

ان الملة قد جاءت في اللغة بمعنى الجمع ونجم الملة في عبارة الشرح من قبيل التشبيه لا الاستعارة لان طرفي التشبيه المذكوران معا (قوله قوله في دار السلام أي الجنة الخ) يحتمل ان يكون المراد المعنى الاضافي أو المعنى اللقبى ولم يتعرض الحاشي للمعنى الاضافي هنا اما لكونه احتمالاً بعيداً أو لا كفافه بما سبق في مثله ويمكن تعميم (٢٧٧) قوله سميت على وجه يشمل

المعنى الاضافي أيضاً والوجوه المذكورة جارية في كلا المعنيين (قوله لسلامة أهلها الخ) هذا هو الظاهر ولهذا قدم والسلام مصدر بمعنى السلامة (قوله ولان خزنة الجنة الخ) الاولى ان يقول أولان لانه لا قطع بكون التسمية عن هذه الوجوه بل كل واحد محتمل وهذا الوجه ضعيف لان الدنيا أيضاً دار السلام بهذا المعنى ولا دخل لخصوصية كون المسلمين خزنة (قوله ولان السلام اسم من أسماء الله تعالى) ولا يخفى ان اضافة الدار حيث تد الى ربها بخلاف كلا الوجهين الاولين فلا وجه لقوله ولان * ولما كان مظنة ان يقال ان الدنيا أيضاً داره تعالى فلم خصصت الجنة بهذه الاضافة أجاب بانه أضيف تشريفاً وتكريماً للجنة كما يقال الكعبة بيت الله تعالى ولما كان مظنة ان يقال التشريف يحصل باضافتها الى أي اسم كان

كلى (قوله والقدرة تنافيه) يعنى ان قول الشارح ولا يقدر على أكثر من واحد يفهم منه انه تعالى قادر على واحد عند الفلاسفة ومذهبهم انه تعالى موجب لاختيار والقدرة انما تكون في الفاعل المختار دون الموجب (قوله مشيئة الفعل) الذى هو الفيض والوجود (قوله على زيادة المفهوم) أى مفهوم العلم ومفهوم القدرة وغيرهما (قوله في زيادة الحقيقة) أى حقيقة العلم وحقيقة القدرة الموجودتين وغيرهما (قوله ان أراد اقتضاء الخ) أى ان أراد ان صدق المشتق على شئ يقتضى ان يكون المأخذ موجوداً في الخارج قائماً بذلك الشئ (قوله بمنزلة الواجب والموجود) فانهما صادقان على البارئ تعالى مع انه لا يثبت الوجوب في الموجود في الخارج (قوله فلا يتم بذلك الخ) لان انضاف شئ بصفة لا يستلزم وجود تلك الصفة في الخارج (قوله غرضهم) وهو كون صفاته موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى (قوله وقد فرعوا الخ) أى قالوا صفات الواجب أزلية والايلازم قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى وهو متمتع ولما لم يتم دليل كون صفاته تعالى موجودة في الخارج لم يتم دليل كونها أزلية لا بتناهي على وجود الصفات في الخارج (قوله عليه) أى على كون صفاته تعالى موجودة في الخارج (قوله صفة حقيقية أيضاً) أى كما ان العلم ليس صفة حقيقية له تعالى فلو كان مرادهم بقولهم انه تعالى علم لا علم له انه لا علم صفة موجودة له تعالى فلما نسب لهم أن يقولوا انه تعالى علم لا علمية له تعالى ويريدوا به انه لا علمية صفة موجودة له تعالى (قوله وعلمه عين ذاته) اذ المتبادر منه انه لا علم له تعالى زائد على ذاته أصلاً لاصفة موجودة ولا صفة معدومة (قوله بل المدلول اضافة التميز) أى دلالة صدور الافعال المتقنة انما هي على اضافة التميز (قوله الانكشاف) أى على انه ينكشف عنده الاشياء لاعلى أن علمه تعالى صفة موجودة في الخارج (قوله لا يثبت الخ) أى لا يدل دليل على وجود الصفات القديمة بذاته تعالى بل انما يدل على ان له تعالى تعلقاً بالمعلومات وتعلقاً بالمقدورات وتعلقاً بالمسموعات وتعلقاً بالمبصرات وغير ذلك (قوله لهم أن يقولوا الخ) أى ان أريد انه يلزمكم كون مفهوم العلم نفس مفهوم القدرة فلزومه ممنوع وان أريد انه يلزمكم كون ذات العلم نفس ذات القدرة فلزومه مسلم واستحالته ممنوعة (قوله قائم بذاته الخ) فلا يلزم من كون العلم غير الواجب أن يكون الواجب غير قائم بذاته (قوله لانه عين ذاته) ليس معنى كون علمه تعالى عين ذاته ان له ذاتاً وصفاً وهما متحدان بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة * مثلاً ذاتك ليست كافية حينئذ في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى سفة العلم التي تقوم لك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه تعالى لاجل ذاته تعالى فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وهو معنى كون علمه تعالى عين ذاته وكذا الحال في سائر صفاته تعالى وما آل هذا الكلام الى نفي الصفات مع حصول ثمراتها من الذات وحدها (قوله وبين الصفات بعضها مع بعض) فيه ان مقابلة الصفات الموجودة القديمة

(م — ٣٦ حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين) من أسمائه تعالى فلم يخص اسم السلام أجاب بعد تبين معنى الاسم المذكور بانه ظاهر (قوله هو الذى منه وبه السلامة) يعنى نشأ منه السلامة الى الخلق وبه السلامة على الدوام من كل مالا يليق بحضرته تعالى وحينئذ يكون معنى السلام والسلام فيه انه صفة واحدة لا يكون باطلاق واحد لازماً ومتدياً مع اللهم

الآن يقال ان كلامنا المتين على تقدير وقال بعض الافاضل هو الذي سلم ذاته عن الميب وصفاته عن النقص وأصله عن الشر (قال الشارح يشتمل من هذا الفن الخ) حال من المقول قدم عليه اهتماماً ليان كون غرر الفرائد من هذا الفن الشريف وقيل لاجل ربط قوله في ضمن فصول بالغرر الفرائد (٢٧٨) جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة المنفردة في الصدف والمراد بها ههنا المسائل

للذات وجواز انعكاسها عنها يستلزم كونها ذوات فيطل التوحيد فني المغايرة بين الذات والصفات كاف في دفع لزوم ابطال التوحيد لتعدد الصفات فيكون نفي المغايرة بين الذات والصفات جواباً تاماً والظاهر ان أصل الجواب منع مقدمة من متمسك المعزلة قائلة ان في اثبات الصفات ابطال التوحيد ونفي مغايرة الصفات للذات سند للمنع فذكر السند اشارة الى المنع وهو الجواب ولذا قال أشار الى الجواب قدبر (قوله قد اقتصر على الاول) وهو نفي التباين بين الذات والصفات (قوله الى أن التمدد) أي تعدد القدمات المبطل للتوحيد (قوله فرع التباين) أي جواز الانعكاس (قوله وبه يعلم الجواب الخ) أي بأن التمدد فرع التباين والجواب هو نفي التباين بين بعض الصفات وبعضها (قوله إذ ليست متغايرة) أي ليس بعضها منفكاً عن بعض (قوله يسان حكم الصفات) أي نفي التباين بين الصفات بعضها مع بعض لعدم التباين بين الذات والصفات وحكم الصفات لم يذكر في الجواب ولذا قال أشار الى الجواب (قوله قوله لاهو) أي ليست الصفات عين الذات فلا مدخل له لان معنى لاهو أن الصفات ليست عين الذات ونفي كون الصفات عين الذات ليس له دخل في الجواب بل الجواب نفي مغايرة الصفات للذات هذا وقد عرفت ان الجواب منع مقدمة من متمسك المعزلة فقوله لاهو سند للمنع كما ان قوله لاغيره سند آخر له (قوله على انه لا يلزم الخ) فكيف فيه نفي المغايرة بين الذات والصفات فيكون الجواب تاماً (قوله فلا يرد السؤال) أي سؤال الشارح بقوله ولقائل الخ (قوله على ان قوله تعالى الخ) قال في الحاشية قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو الكلمة واقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبنى على هذا التفسير انتهى كلامه وقوله وهذا الجواب أي جواب الشارح بقوله لزمنهم ذلك (قوله على علة المأخذ) وهو القول منهم والقول بما يوجب الكفر التزام للكفر (قوله تعين ذلك منهم) أي وقع منهم التزام الكفر وهو قولهم بما يوجب الكفر أي قولهم بأن الله تعالى ثالث ثلثة (قوله عن الاتحاد) أي اتحاد الصفات مع الذات (قوله فأربعة) الذات وثلث صفات (قوله فيكون أعم) فيكون الواحد عدداً (قوله وقد يجاب أيضاً الخ) أي لان سلم ان في اثبات الصفات القول بالقدماء لجواز أن يكون القديم هو الازلي القائم بنفسه ولا تكون الصفات قدما لعدم قيامها بأنفسها (قوله هو الازلي القائم بنفسه) والقديم بهذا المعنى لا يصدق على صفاته تعالى لكونها قائمة بذاته تعالى فلا يلزم من اثبات الصفات القول بتعدد القدماء (قوله ولو سلم الخ) أي سلمنا ان في اثبات الصفات القول بالقدماء لكن لان سلم أن القول بتعدد القدماء مطلقاً كفر بل الكفر بتعدد القدماء بالذات بمعنى انها غير محتاجة في وجودها الى الغير (قوله تعدد القدماء بالذات) بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زمانى بمعنى عدم المسبوقية بالعدم (قوله لا يوافق الخ) فيه انه لا مذهب للمانع من حيث انه مانع ويجوز أن يكون منعه مخالفاً لمذهبه (قوله مذهب المتكلمين) لان القديم

الكلامية بطريق الاستعارة المصروفة وهي ذكر المشبه به وارادة المشبه والفرقة في الاصل البياض الذي في جبهة الفرس ثم استعير واستعمل في أنفس كل جنس وخياره والمراد ههنا خيار المسائل الكلامية وخلصتها والفوائد جمع فائدة ودررها حسناتها وكراماتها بعض الفوائد بالدرر في اللطافة والنفاسة ثم استعير اسم المشبه به له استعارة مصروفة (في ضمن فصول) أي الكاتبة في ضمن فصول فهي صفة في المعنى للغرر والدور والمراد من الفصول العبارات التي تنفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل هذا الفن وهي باعتبار ما في ضمنها وبدل عليها قواعد لدين الاسلام أو نقول هي باعتبار ذاتها قواعد ادعاء ومبالغة واذا كانت هذه العبارات قواعد فكيف ما في ضمنها وقيل المراد منها المسائل وهذا وان كان ملائماً للقواعد والاصول لكن باباه قوله

في ضمن * واثناء الشيء أو اسطه وهي جمع نفي يقال أعذت كذا نفي كتلا أي في طلبه والمراد من الفصوص (عندهم) الالفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها وقوله لليقين جواهر وفصوص تشبيه لا استعارة لكون الطرفين مذكورين ويمكن ان يكون اليقين استعارة مكنية لقصر العالي والبناء المرادين ويكون الجواهر والفصوص له تحيلاً لحفظه يكون المراد من الفصوص

الاحجار الثينة الكثيرة القيمة لافصوص الخواتم وقيل المراد أهل اليقين وقيل المعنى المتيقن أي من شأنه ان يتيقن (مع غاية من التيقن والتهذيب) وهما متقاربا المعنى وحاصلهما المتطهرون من الحشو والزوائد وعدم خلط المسائل الحسكية والعلوم العربية (ونهاية من حسن التنظيم والترتيب) تحسين وتعريف لتركيب المسائل بعضها (٢٧٩) . مع بعض وايراد كل منها في أحسن

مواضعه وأليقها فلما عرفت
ومدحه أولا مدحا بليغا
بكونه أصل العلوم الدينية
وأغناها وأعظمها وأجلها
ثم مدح المختصر وبالغ في
مدحه باعتبار نفس مسأله
معنى ولفظا ولطافتها
وشرافتها في ذواتها
وباعتبار وقوع كل منها
بالنسبة الى غيرها في أحسن
مواقعها علم ان المتعلمين
يميلون اليه والحاصلون
يضطرون الى تحصيله
ويكون متداولاً بين
المسلمين وهو حقيق لان
يشرح شرحاً كاملاً
وجدير بان يشتغل في
توضيحه وتبيينه فقال
(خاولت ان أشرحه الخ)
ولو قال بعد توصيف
المختصر بالاوصاف المذكورة
وكان محتاجاً الى الشرح
وايراد الدلائل ورفع
الشبه والشكوك لكان
الجزء أوضح ارتباطاً
وأزيد التصاقاً (قوله شرحاً
يفصل بمحالاته الى قوله
وتكثير للفوائد مع تجريد)
مشتغل على الصنائع

عندهم هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبقاً بعدم سواء كان قائماً بنفسه كذاته أو بالغير كصفاته تعالى وأيضاً لا يقولون بالقديم بالذات بل القديم عندهم هو القديم بالزمان (قوله من أنه) أي كون الصفات ممكنة (قوله قالوا بقديم المشيئة الخ) كما سيصرح به الشارح رضى الله عنه في بحث الارادة (قوله فالتفريع) المذکور وهو قول الشارح واصعبوه هذا المقام مذهب السكرامية الى قديم الصفات (قوله قالوا يقال الخ) أي استدل الاشارة على ان الفرية عبارة عن كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع الآخر أي يمكن الانفكاك بينهما بأنه يقال في العرف واللفظ مافي الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته فتعين ان معني مافي الدار غير زيد في العرف واللفظ هو أنه شيء يمكن الانفكاك بينه وبين زيد (قوله بان المراد بالغير الخ) أي لا بد أن يكون المراد بالغير في قولهم مافي الدار غير زيد فرداً آخر من الانسان (قوله وإلا يلزم الخ) أي وان لم يكن المراد بالغير فرداً آخر بل أريد به ما يمكن انفكاكه عن زيد لم يصح نفيه والا يلزم أن لا يقار زيدا نوبه وهو باطل للقطع بالمقابلة بين زيد ونوبه (قوله فلا نقض الخ) أي لو قيل في تعريف الفرية انها موجودة أي يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود بأن يكون أحدهما موجوداً والآخر معدوماً ينتقض تعريف الفرية بالجسمين القديمين أي لا يصدق التعريف عليهما بعدم الانفكاك بينهما في الوجود مع انها غيران فلا يكون جامعا وإذا زيد في التعريف قيد آخر وهو أو بحسب الحيز بدخل الجسمين القديمين في التعريف لانفكاك كل منهما عن الآخر في الحيز اذ لكل منهما حيز مغاير لحيز الآخر يرد عليه انه لم يثبت وجود الجسمين (قوله القديمين) بل هما مفروضان ولا ينتقض التعريف بالمفروضات بل بالامور المحققة المحلة بالطرد والعكس فلا حاجة الى زيادة قيد آخر في التعريف للاحتراز عنهما (قوله لكن يرد الالهان الخ) لعدم الانفكاك بينهما في الوجود وهو ظاهر ولا في الحيز اذ الانفكاك بينهما في الحيز أن يكون لكل منهما حيز غير حيز الآخر ولا حيز للاله فلا يصدق عليهما تعريف الفيرين مع انها غيران جزماً * ويرد عليه ما ذكرنا من انه لا نقض بالمفروضات فتدبر (قوله بحسب الحيز ظاهراً) اذ لانفكاك بين الشيئين بحسب الحيز أن يكون لكل منهما حيز ولا حيز لذاته تعالى ولا لصفاته فينعدم بينهما الانفكاك بحسب الحيز فلا يتحقق التفريق بين ذاته تعالى وصفاته (قوله غير كاف) في نفي الفير بل لا يد فيه من عدم الانفكاك بحسب الحيز وفيه انه قد عرفت انه لا نقض بالمفروضات ولا حاجة في تعريف الفرية الي قيد أو بحسب الحيز فلا حاجة في نفي الحيزية الي قيد عدم الانفكاك بحسب الحيز فتدبر (قوله كما عرفت) في النقض بالجسمين القديمين (قوله عن الاستلزام) أي استلزام وجود العشرة لوجود الواحد واستلزام عدمها عدمه (قوله) (قوله فتخالف الوجودين) أي وجود العشرة ووجود الواحد (قوله والمدمين) أي عدم العشرة وعدم الواحد (قوله بين المدمين باطل) أي استلزام عدم العشرة لعدم الواحد باطل (قوله عدم

واللطائف من الترصيع في كل فقرة وذكر الامور المتقابلة والتناسبة والاشارة الى الكتب المنيرة ولكن في قوله * ومتجافياً عن طر في الاقتصاد الاطناب والاخلال * شهادة على خلاف ما يدعيه والاولى ان يقول ومتجافياً عن الانحياز والاخلال ليكون خالياً عن الاطناب ومقابلاً للفقرة الاولى (قوله مجموعهما بدل من الطرفين) أي بدل الكل من الكل وقيل يجوز ان يكون

كل منهما بدل البعض وهو خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد من نسبة التجاني الى الطرفين التجاني عن أحدهما (قوله ولا تعدد المتبوع معنى أجرى الاعراب على كل منهما) أقول هكذا حال جميع الالفاظ المركبة التي وقع مجموعها بدلا سواء تعدد متبوعها أولا كما يقال شاة نظيفة جلدها ولحمها (٢٨٠) وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه وارتكاب التعدد في الجميع تكلف

حجة استدلالهم (أي استدلال الاشاعرة على ان التبرين هما الموجودان اللذان يمكن الانفكاك بينهما بما يقال في العرف واللفظة مافي الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته (قوله بالصفات الحديثة) فيكون في الدار غير زيد وهو صفاته الحديثة فلا يصح حينئذ قولهم مافي الدار غير زيد فلم ان مرادهم بل غير في هذا المثال فرد آخر من نوع الانسان (قوله وفي الحيز) فيه ان قيد في الحيز إنما هو لثلا ينتقض تعريف الغيرين بالجسمين القديمين المفروضين وقد عرفت ان التعريف لا ينتقض بالمفروضات فلا حاجة الى قيد في الحيز فلم يكن مرادا في التعريف فورد عليه النقض بالعالم مع الصانع (قوله نعم برد الاشكال) أي النقض بالعالم مع الصانع يرد على من عرف الغيرين بأنهما موجودان يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر في عدم أوجيز لامتناع انفكاك الباري عن العالم في عدم لاستحالة عدمه تعالى في الحيز أيضا لامتناع تجيزه تعالى (قوله أن لا يكون أحدهما) أي أن لا يكون شيئا منهما قائما بالآخر أو بمحله أصلا ولا يكون متقوما به أصلا (قوله ولا متقوم به) والصانع أيضا غير قائم ولا متقوم بالعالم ولظهوره لم يذكره فيتحقق امكان الانفكاك بهذا المعنى بين العالم والصانع من الجانبين (قوله أن لا يقوم العرض بالحل) وعدم قيام الحل بالعرض ظاهر ولذا لم يذكره فيتحقق امكان الانفكاك بهذا المعنى من العرض والحل من الجانبين (قوله مثله ما لا يلتفت اليه) أي مثل هذا المعنى بخلاف الظاهر المتبادر من العبارة ويحجب حمل الالفاظ في التعريف على ما يتبادر منها (قوله وفيه) أي في تسميم التعريف بالاختصاص وفي تخصيص التعريف بالاعم (قوله من الفساد ما لا يخفى) وهو اخراج التعريف عن التبار منه وهو باطل بالاتفاق لانهم أجمعوا على ان الالفاظ المذكورة في التعريف يجب حملها على ما يتبادر منها (قوله على تقدير وجوده الخ) مع انه لا يجوز عدمه مع بقاء علته بل يستلزم انعدامه انعدام محله وكذا العرض اللازم لا يجوز عدمه مع بقاء محله بل يستلزم انعدامه انعدام محله فليس شيئا منهما مما لا يقوم بمحله بان يتقدم مع بقاء محله (قوله بان الكلام) أي قولهم لا مغايرة بين الذات والصفات (قوله في الصفات اللازمة) لافي مطلق الصفات لازمة كانت أو غير لازمة * وفيه ان كون الكلام في الصفة اللازمة بل القديمة إنما هو قول البعض منهم واما استدلال الجمهور على المغايرة بين الذات والصفات بما يقال في العرف ليس في الدار غير زيد مع أن في الدار زيدا وعلمه وقدرته وسائر صفاته الحديثة يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقة ليست غير الذات سواء كانت لازمة أو مغايرة كما صرح به في شرح المواظف (قوله ومرادهم الخ) جواب دخل مقدر هو ان انفكاك الصفة اللازمة ممكن وجائز بالنظر الى الذات بمعنى ان الذات لا تقتضي الاتصاف بها فيتحقق في الذات جواز الانفكاك فتكون غير الذات ومحصل الجواب المراد بامكان الانفكاك هو الامكان الوقوعي بان يقع الانفكاك في وقت (قوله بمجرد الامكان الذاتي) أي امكان الانفكاك بالنظر الى الذات بدون وقوع الانفكاك (قوله ليسا بموجودين الخ) فيه ان الموجود في الخارج عند

والاولى ان يقال لا كان كل منهما كلمة مستقلة دالة على معنى في نفسها أجرى على كل واحدة منهما اعراب على حدة وجوز العطف فيما بينهما وكلام الحاشي خال عن توجيه العطف (قوله ويجوز رفعهما) وكذلك نصبهما وفي قوله يجوز اشارة الى ضعفه من جهة اللفظ والمعنى اما اللفظ فلا استلزامه الحذف وأما المعنى فلا كونهما مقصودين بالتجاني (قوله على انهما) أي على ان كل واحد منهما أو مجموعها خبر مبتدأ محذوف (قوله رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف) أقول هو المطول وحاصل ما ذكره فيه ان جملة ونعم الوكيل عطف إما على وهو حسي فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية وإما على حسي فهو من عطف الجملة على المفرد هو وان صح باعتبار تضمين المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء

على الاخبار فلما حمل السيد الشريف قدس سره كلام الشارح على الاعتراض والاشكال قال استصعب الشارح (المتكلمين) هذا التركيب والامريهين فأجاب بثلاثة وجوه الاول انه يجوز العطف على جملة هو حسي بتقدير المبتدأ في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الاخبار على الاخبار والثاني انه يجوز عطفها على حسي بدون التضمين ولا محذور في عطف الجملة على

المفرد ولا في العكس بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة والثالثة يجوز عطفها على حسي باعتبار تضمينه معنى فعل ولا امتناع في عطف الانشاء على الاخبار في الجمل التي لها محل من الاعراب لكونها واقعة في مواقع المفردات ولا عبرة بانشائها فلما اطعم الشارح على ما قال السيد اجاب بما نقل عنه في الحاشية وحاصل ما نقل عنه (٢٨١) مرادي ومقصودي من هذا الكلام

ليس رد هـ هذا العطف وابطاله بل التنبيه على عسرة وبيان حاله في الواقع ولزوم التأمل في تصحيحه ويدل على كون مراده هذا استعماله هذا التركيب في مواضع كثيرة بدون تغيير فظهر ان قول هذا الفاضل رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف غير سديد وانه لا يرد على الشارح الا ما قال على تقدير كونها معطوفة على جملة وهو حسي فهو من عطف الجملة الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية فيكون اول اجوبة السيد قدس سره واول جوابي هذا المحشي رد لبعض ما ذكره الشارح والباقي لا يكون رداً عليه وإن كان تصحيحاً للعطف لانه لم يقل ان عطف الانشاء على الاخبار باطل مطلقاً بل قال انه يلزم على كل من التقديرين وهو اعم من ان يكون باطلاً أو جائزاً وان كان ظاهر كلامه يشعر بطلانه مطلقاً (قوله ان المراد بالجملة الاولى انشاء

المتكلمين هو الطوائف الكلية لا الاشخاص وتصور وجود الاعراض المقارنة لعدم محلها بلا اشتباه (قوله غير كاف الخ) فيه ان الشارح لم يقل ان مجرد التباين بحسب المفهوم بين الموضوع والمحمول كاف في افادة الحمل حتى يرد عليه انه غير كاف بل قال يشترط التباين بحسب المفهوم في افادة الحمل ولا ينافيه اشتراط أمر آخر مثل عدم اشتغال الموضوع على المحمول (قوله وانه تصحيح فصل) أي فصل بين لام بن ونونه بان يتوهم اللام الفا ومثل هذا يسمى تصحيح فصل واذا وقع الامر بالعكس بان يقع لن بدل أن يسمى تصحيح وصل (قوله الابطحاح تقدير) بان يقال ويلزم منه أن تكون العشرة بدون (قوله وينقض الخ) أي ينتقض قوله ويلزم منه أن تكون العشرة بدون فان معناه انه لو كان الواحد من العشرة غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدون الواحد واللازم باطل فالملزوم مثله * وخلاصة هذا الدليل جاري في اللازم بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم يلزم أن يكون الملزوم بدون اللازم واللازم باطل فينتج أن اللازم لا يكون غير الملزوم مع ان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة فيلزم أن ينتقض دليلهم هذا باللازم على تقدير أن يقدّر قوله وأن تكون العشرة بدون (قوله ويلزم منه أن تكون العشرة بدون) وهذا التقدير باطل (قوله أيضاً) أي كما يلزم تحمل تقدير (قوله لان كون الشيء الخ) أي كون الواحد من العشرة وعدم تحقق العشرة بدون الواحد لا يقتضي كونه نفس العشرة حتى يلزم من مقارنة الواحد للعشرة مقارنة الشيء لنفسه * ولا يخفى ان ما ذكره بقوله وبالجملة الخ ليس حاصل ما قبله كما هو المتبادر (قوله عند القائمين به) ومنهم المصنف فلقدرة عنده تعلقات أزلية فقط (قوله عند الآخرين) من النافين للتكوين فعدم القدرة لتعلقان تعلق أزلي منضوي لا يترتب عليه وجود المقدور أي لا يقع به بل يمكن انقاد به من ايجاد وزركه ونسبة هذا التعلق الى الضدين بل الى جميع الممكنات المقدورة على السواء ولا يقع شيء منهما * وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور ويقع به ويبر عن هذا التعلق بالتأثير والايجاد والتكوين وهو حادث عندهم وأما عند الفرقة الاولى من النافين للتكوين فكلما التفتين للقدرة أزليان (قوله أو على جهة الاطلاق) أي اطلاق المشتق من القوة وهو القوى (قوله من حيث التعلق) الحادث عند حدوث السموات والبصرات (قوله فللم نوعان من التعلق) أي تعلقان * أحدهما تعلق أزلي بالسموات والبصرات قبل حدوثها * وثانيهما تعلق حادث بها عند حدوثها (قوله ومن تمسك به الخ) أي من استدل على ان السمع صفة مقابلة للعلم بالسموع بان العلم بالسموع حاصل قبل وجود السموع والسمع لا يحصل الا عند وجود السموع فيكون السمع صفة مقابلة للعلم يلزمه أن يقول بان السمع صفة مقابلة للعلم بالمشعوم وكذا الذوق واللمس يجري هذا الدليل فيهما فيلزم أن يكون الشم والذوق واللمس صفات موجودة وهو باطل فهذا الدليل ليس بصحيح (قوله على مذهب من لا يقول بالتكوين) وأما من يقول بالتكوين فتعلق القدرة كلها قديمة (قوله والا) أي وان لم يتساو نسبة

التوكل) فيكون من عطف الانشاء على الانشاء * قيل يرد الاشكال في عطفه على ما قبله على انه مخالف للظاهر وتوجيه للكلام بما لا يرضاه صاحبه وبعد التباين والتي فهو انشاء لطلب الكفاية فيما ذكره لا إنشاء للتوكل أقول والحق ما ذكره الخليلي وان كان مدلولاً التزاي (قوله وأيضاً يجوز ان يعتبر عطف الفضة على الفضة الخ) يعني ان سلمنا ان العطف المذكور عطف الانشاء على الاخبار

في نفس الامر على كل من التقديرين لكن لانسلم بطلانه فانه يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * قيل عليه ان هذا الكلام ناس من استماع امر بدون الاطلاع على سره فان عطف القصة على القصة انما يعتبر في جملة وقعت فيما بين الجمل الكثيرة (٢٨٢) ولم يصح عطفها وحدها على جملة من الجمل التي قبلها ثم يعطف هذا على ذلك

الارادة الى التعلقين { قوله يلزم الايجاب } أى كونه تعالى موجباً لا مختاراً (قوله لا يقال الارادة صفة الخ) اختيار للشق الاول من التردد أى اخترنا أن نسبة الارادة الى التعلقين سواء ولا نسلم أنه يحتاج حينئذ أحد التعلقين الى تخصيص آخر بل الارادة مع استواء نسبتها الى التعلقين تخصص أحدهما وهذا سند مساو للمنع (قوله فيصح التخصيص الخ) أى يصح أن تكون الارادة مخصصة لأحد التعلقين مع استواء نسبتها اليهما (قوله الكلام الخ) أى وجود تلك الصفة محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فاصل الجواب ابطال للسند المساوي (قوله في وجود تلك الصفة) التي من شأنها التخصيص مع استواء النسبة (قوله تحقيقه) أى تحقيق ان العلم لا يكون مخصصاً لأحد المقدورين بالوقوع (قوله فرع الوقوع) أى متأخر عن الوقوع (قوله والوقوع فرع الارادة المخصصة) أى متأخر عن الارادة المخصصة فلا يكون العلم التصديقي بالوقوع مخصصاً له ولا عين الارادة المخصصة للوجوب وهو خلاف مذهبهم (قوله وبه يندفع الخ) أى بما ذكر من ان العلم التصوري علم للوقوع وغيره فلا يكون مرجحاً ومخصصاً يندفع قول الحكماء لانسلم ان كل علم تابع للوقوع وانما التابع للوقوع هو العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم وأما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع في الوجود وسبب لوقوع المعلوم فيصح أن يكون مخصصاً وقولهم ان التابع للوقوع هو العلم الانفعالي سند مساو للمنع ووجه الاندفاع ان العلم الفعلي تصور والتصور لمعومه للواقع وغيره لا يكون مخصصاً فيكون هذا ابطالا للسند المساوي للمنع (قوله في أفعاله تعالى الخ) فيه ان جمهور أهل السنة يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم مطلقاً فعلياً كان أو انفعالياً الى الطرفين فلا يكون مخصصاً كما صرح به في المواقف وشرحه في آخر المقصد الخامس من المرسد الرابع في الاهيات (قوله هو العلم بالمصلحة) أى التصديق بالمصلحة (قوله يتساوى طرفاه) أى وقوعه وعدم وقوعه (قوله فهو قول بالايجاب) أى بكونه تعالى موجباً لا مختاراً وهو خلاف مذهبهم (قوله هذا انما يدل الخ) فيه أن قول الشارح إذ قد يجبر الانسان الخ سند لمنع مقدمة من دلائل المعتزلة قائلة بأن هذا المعنى في الخبر راجع للعلم وقد صرح المحقق الشريف في شرح المواقف في مقصد الكلام فيما نقل عنه بان هذا الجواب منع وكذا قول الشارح وغير الارادة الخ منع وان هذا المعنى راجع في الامر الى الارادة تدبر (قوله إذ كل عاقل تصدي) صفة عاقل أى تعرض له (قوله على أنه لا يتم في شأنه تعالى) فان علمه تعالى شامل لجميع الاشياء ولا يتصور في حقه تعالى انه يجبر عما لا يعلم (قوله وقياس الغائب الخ) وليس هنا قياس الغائب على الشاهد بل شئنا هذا المعنى له تعالى ثبت بدليل ذكره الشارح بقوله والدليل على ثبوت الخ كما سيأتي (قوله يحظر بالبال الخ) فيه ان التبادر من كلام القوم هو ان المعنى الذي يجده من أنفسنا هو المدلول المطابق للبارات فان قولهم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة يتبادر منه دلالة العبارة عليه بالوضع مطابقة لان اللفظ انما يبرره عما يدل عليه بالوضع وما ذكره الحاشي فهو ليس معنى العبارات بالوضع

وهنا جملة واحدة لا فائدة في مجرد اعتبارها وتسميتها قصة بدون حصول المناسبة ولو صح ما ذكر يصح عطف كل جملة على كل جملة وان كان بينهما بعد المشرقين وأجيب بأنه انما ذكر هذا الكلام الزاماً على الشارح فان اعتبار عطف القصة على القصة جائز عند عطف جملة واحدة أيضاً على جملة واحدة وانت تعلم انه لا الزام على الشارح فانه لم يقل بطلان هذا العطف اللهم الا ان يقال المراد انه تصحيح للعطف على زعم الشارح أو الزام عليه في زعم الحاشي فانه زعم ان الشارح رد هذا العطف فأنزل (قوله أى وهو نعم الوكيل) بمنزلة ان يقدر مؤخراً لكن تقديره مقدماً أنسب (قوله فتكون اخبارية كالاولى) قيل الاسمية التي خبرها انشائية ينبغي ان تكون انشائية على القول بعدم التأويل كما اختاره الشارح كما ان الاسمية التي خبرها

مفرد يتضمن الاستفهام نحو أين زيد وكيف عمرو وأجيب بان الاستفهام في أين زيد انما يدخل في الحقيقة (فلا) على النسبة بين المبتدأ والخبر الواحد فتكون الجملة انشائية وأما فيما نحن فيه فوقعت الانشائية خبراً فلا يكون الجموع انشاء (قوله وأيضاً يجوز عطف الانشاء على الاخبار الخ) هذا جواب عن قوله وكنا على حسي * قيل كون هذا العطف عطف الانشاء على

الاخبار مبنى على ان يكون المعطوف عليه خبراً أو المعطوف انشاء لكن المعطوف عليه مفرد اذ لا حاجة الى جملة في قوة يحسن والمعطوف مأول بقول في حقه ثم الوكيل فيكون أيضاً مفرداً ويمكن ان يجاب عنه بان جواز هذا المظن مبنى على تسليم الامرين الزاما على الشارح فانه قال فيكون حينئذ من عطف الانشاء (٢٨٣) على الاخبار في الحقيقة (قوله)

لان هذه الواو من الحكاية الخ (قبل عليه وان سلم لا يدل على المدعى لانه يحتمل ان يكون المعطوف بمد تقدير قالوا أو جملة خبراً أيضاً فعبارة الجزم وان كان احتمالاً ضعيفاً (قوله تقديره وقلنا ثم الوكيل) وبعد هذا التقدير عدم القرينة الدالة عليه لاحالا ولا مقالا وأيضاً لا مناسبة بين الاخبارين معتد بها حتى يصح المعطف بها (قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول الخ) دفع الماعى ان يظن ان هذا الجواز مختص بما بعد القول لان الجمل التي تقع فيما بعده منقولة بطريق الحكاية فمجرد كون كل واحدة منها مقول شخص يكفي مناسبة في المعطف (قوله بتقدير المبتدأ في المعطوف أو عطفه على الخبر المقيد) انما اكنى بهذين الجوابين وان كان جواباً أيضاً جارياً على هذا التقدير الزاما على السيد قدس سره بما قال وأجيب بان مبنى كلامه

فلا يوافق كلام القوم (قوله عن معنى واحد) وهو قيام زيد (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ) بل في هذه التصيرات اشارة الى ذلك المعنى (قوله في وقوع النسبة) في مدلولات العبارات المذكورة (قوله عند عدم قصد الاخبار) عن ذلك المعنى (قوله فليس ذلك المعنى) الذي يجده الشاك (قوله من المعلوم) أي من أفراد مطلق العلم (قوله لاحقيقته) لان حقيقة الامر ومعناه الموضوع له هو الطلب ولا طلب في هذه الصورة فلا معنى موضوع له للامر فالموجود فيها هو صفة الامر لامتناع الموضوع له وقد مر ان المراد من المعنى الذي يجده الانسان من نفسه هو المعنى الموضوع له للعبارة الدالة عليه فلا يرد الاشكال عليه بما ذكره بقوله والحق الخ فتدبر (قوله تعبير عن الحالة الذهنية) فيه ان ما يبر عنه بالامر هو المعنى الموضوع له الذي هو الطلب وما سماه بالحالة الذهنية فهو ليس معنى الامر حقيقة ولا اعتباراً (قوله الابد في التوفيق الخ) قد يقال ثبوت الشرع يتوقف على الكلام اللفظي وما يتوقف على الشرع ثبوت الكلام النفسى فلا دور فهو معنى التحمل (قوله واعترض على مذهب الحدوث) أي حدوث تعلقات الكلام (قوله بدون الانواع) وهي الامر والشي والخبر وغيرها (قوله من حيث هو) أي الامر من حيث هو أمر (قوله بخلاف الكلام) أي الامر من حيث هو أمر ليس غير الكلام (قوله لانه كلام مخصوص) والكلام المخصوص ليس غير الكلام (قوله ولا يصدق عليه أنه) أي زيدا من حيث هو عالم (قوله عز ما على الطلب) لاحقيقة الطلب (قوله والضمني) وهو أمر النبي عليه السلام لنا فانه عليه السلام أمر الصحابة صريحاً وكان ذلك الامر أمراً لنا ضمناً والامر الضمني للمدوم ليس بسفه (قوله هو الامر الصريح الخ) وهو امر الرجل للابن المدوم (قوله وكلام الله تعالى بالمكس) أي شائع الاستعمال في المعنى النفسى القائم بذاته تعالى (قوله وأيضاً فيه) أي في قول المصنف القرآن كلام الله تعالى (قوله على الترادف) بين القرآن وكلام الله (قوله يعنى ان قولهم) أي قول المعتزلة بأن كلامه تعالى بمعنى ايجاد الحروف والاصوات (قوله في المدول) عن معنى الاتصاف بالكلام أي معنى ايجاد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة الخ) أي يصح اتصاف البارى بالاعراض المخلوقة تعالى الله عن ذلك الاتصاف في اللغة والظاهر ان يقال ولم يصح ذلك الاتصاف في اللغة بدل قوله تعالى الله عن ذلك (قوله بان وصفه الخ) هذا اشارة الى جواب المصنف (قوله بان الموصوف هو اللفظ) أشار به الى ان جواب الشارح جواب مغاير لجواب المصنف لتحقيق لجواب المصنف فلا معنى لقول الشارح تحقيقه أي تحقيق جواب المصنف هذا هو مراد المحشى رحمه الله ولا يخفى ان الشارح أراد بقوله يراد به الالفاظ المنطوقة المسبوقة الخ أنه يلاحظ اتصاف تلك الالفاظ بما هو من لوازم الحدث حقيقة فيكون وصف الكلام النفسى به مجازاً لكونه مدلولاً لتلك الالفاظ وهذا بعينه هو جواب المصنف فيكون ما ذكره الشارح تحقيق جواب المصنف لأنه جواب آخر كإزعمه المحشى (قوله في الكلامين)

قدس سره على وجوب كون حسناً مبتدأ لكونه معرفة بالإضافة المختصة لانه لا يجوز المعطف حينئذ لاعلى الجملة ولا على جزء الجملة وانت خير بانه لا عذر في شيء منها على ما ذكره قدس سره (قوله ثم ان حسن المثال المذكور الخ) قبل عليه الجواز كاف لا يضره منع * وفيه ان ما لاحسن له لا جواز له عند البقاء وقيل ان حسن المثال ذوقى بدون الحاجة الى التقدير

فتمه يشهد على عدم الذوق (قال الشارح اعلم ان الاحكام الشرعية الخ) لما أراد ان يبين ماهية العلم والحاجة اليه والي تدوينه ووجه تسميته باسمه بطل الكلام على وجه حصل منه بيان الامور المذكورة مع فوائد أخرى تشويقاً للطالب وتحريكاً له وتنشيطاً وزيادة استبصار له في (٢٨٤) تحصيله قسم الاحكام الشرعية الى أقسام وعرف كل قسم منها لمزيد المعرفة

أى في الكلام النفسي واللفظي (قوله لنوع القائم به) أى الماهية الكلية لا لأشخاص الكلام (قوله فيصح نفيه عنه الخ) بأن يقال ليس ذلك الشخص بخصوصه كلام الله حقيقة واللازم باطل فاللزوم مثله فينتج ان كلام الله ليس اسماً لنوع القائم بذاته تعالى * وفيه أنه ان أريد بصحة نفيه عنه صحة أن يقال لا يصدق معنى كلام الله وهو النوع على ذلك الشخص فاللازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فردة وان أريد به صحة أن يقال إن ذلك الشخص ليس معنى موضوع اللفظ كلام الله فاللازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع ألا يري ان لفظة الانسان غير موضوع لزيد ويصدق معناه الموضوع له عليه فيجوز أن يكون المعنى الموضوع له للفظ كلام الله النوع على كل فرد بلا لزوم محذور (قوله يلزم أن يوصف كلامه الخ) فيه منع لا يخفى (قوله يشكل الفرق الخ) فيه أنه ليس معنى قول بعض المحققين ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء ترتيباً وضعياً وهيئة تأليفية كما فهم الشارح حتى يلزم عدم الفرق بين قيام ملح وبلغ بل معناه أنه ليس وجود الاجزاء هناك على سبيل التعاقب بأن يكون وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض بل جميع الاجزاء معاً مع الترتيب الوضعي وهيئة التأليفية موجودة هناك من غير أن يكون فيه تعاقب في الوجود فلا يلزم حينئذ عدم الفرق بين قيام ملح وبلغ (قوله كافي سائر العبارات) مثل الخلق والتخليق والابجد وغيره (قوله بما سيجي) من عدم خفاء استحالة (قوله وجوابه أنه) أى قيام التكوين بغيره (قوله ولظهور بطلانه) أى بطلان قيام صفة الشيء بغيره (قوله أي على عدم الإيهام) أى إيهام الجسمية والحدوث (قوله والاذن) أى على الاذن من الشرع (قوله تكون التكوين عين التكوين) فيه ان التكوين مكون لتكوينه فلو كان تكوين التكوين عين التكوين لزم أن يكون التكوين عين المكون وسيجي من المصنف ان التكوين غير المكون (قوله بوجود نفسه) أى بوجوده الحادث * وفيه ان جمهور العقلاء متفقون على ان الشيء الموصوف بصفة حادث لا يكون موصوفاً بتلك الصفة قبل كونها موجودة بديهية فان المصنف بالسواد الحادث مثلاً لا يكون السواد قبل حدوث السواد فيه والانكار مكابرة فلو كان وجود التكوين في ذات الواجب تعالى حادثاً لم يكن ذات الواجب تعالى متصفاً بالتكوين قبل حدوثه بديهية فتجوز كون البارئ تعالى متصفاً بالتكوين مكابرة وانكار لبديهية الجمهور { قوله ولا استحالة في سبق ذات الشيء } أى تقدم ذات الشيء على وجوده (قوله ولا دليل على كونه صفة أخرى) أى على كون مبدأ الخلق والتزويق وغيرها صفة أخرى مغايرة لسائر الصفات وكون التكوين عبارة عنها (قوله هو المعنى الذي نجده في الفاعل) فيه ان المعنى الذي نجده في الفاعل موجباً كان أو مختاراً يكون ذلك المعنى منشأ لارتباط الفاعل بالمفعول ولا يلزم أن يكون ذلك المعنى صفة بل يجوز أن يكون بالنسبة الى بعض المفعول هو الذات كذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الموجودة ويكون بالنسبة الى بعض المفعول صفة كصفة القدرة فانها تكون باعتبار تعاقبات الحادثة مبدأ لوجود الممكنات الحادثة من غير

في الشروع وبيان ان المطلوب أصل العلوم الشرعية والاحتجاج بها أقوى وأشد من الاحتجاج الى سائر العلوم والظاهر المتبادر من كلام الشارح الخالي عن التكلف ان المراد من الحكم هو النسبة الثامة الخبرية والمراد من تعلقه بكيفية العمل أن يبين أحوال العمل ومن تعلقه بالاعتقاد أن الاعتقاد غرض ومطلوب منه فلاشارة الى الاختلاف بين التعليقين زاد لفظ الكيفية في أحدهما وتركه في الآخر ولو قال منها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد لكان إشارة بل تصريحاً لكون الاعتقاد موضوعاً لعلم الكلام وليس كذلك فانه لا يبحث فيه عن أحوال بل عن ذات الله تعالى وصفاته فقط على قول وعن الانبياء والملائكة وأحوال الانسان بعد الموت أيضاً على قول من خلط الفلسفيات على ما هو كلام القدماء هكذا ينبغي

ان يلاحظ معنى الكلام والباقي من الاحتمالات خيالات وأوهام (قوله للحكم معان ثلاثة) ان أراد ان معانيه (احتجاج) الحقيقية ثلاثة فلا يلزم من ابطال بعضها كون المراد البعض الآخر لاحتمال ان يكون المراد معانها المجازي وان أراد مطلق معانيه ثلاثة فمنع لان الحكم قد يطلق على هذه الثلاثة وعلى المسئلة أيضاً وكون المراد منه المسائل أليق من أن يكون ادراك أن النسبة واقعة

(قوله كالوجوب) أي الإيجاب مثال للاقتضاه لا الخطاب كما يشعر به عبارة البعض * والاباحة مثال للتخير * ونحوهما التدب والتحريم والكراهة ولا يلزم أن يكون نحو الاباحة من نوع التغيير بل يكفي كونه من الأحكام الشرعية (قوله وان عم الفعل الاعتقاد) أقول المراد من الفعل المذكور أهم من فعل الجوارح والقلب في ذلك التعريف سواء كان الخطاب مرادها أم لم يكن فليتأمل (قوله لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب) أي في افادة العلم بالوجوب أقول يأتي ظاهر قول الشارح والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات من كون الحكم الخطاب المذكور فان الظاهر على هذا التقدير أن يكون الكلام عبارة عن التصديق المتعلق بالخطاب المذكور وهو غير صحيح فان صرف عن ظاهره وأول بأنه المسائل المستنبطة من ذلك الخطاب فلا يلزم ما ذكره ولا يخفى أن مطلق التعلق يعي الاستنباط أيضاً ولو سلم فلا نسلم بطلان اللازم فان المسائل الكلامية الخاصة الحالية من مخالطة الفلسفات لا تخلو عن افادة العلم بالوجوب واخوانه وما ل جميع مسائله الى ذلك وان كان بالتأويل (قوله واستدراك قيد الشرعية) وهذا مدفوع بما ذكره وليس فيه بعد كما يشعر به قوله اللهم وبانه (٢٨٥) يحتمل أن يكون تعييناً للمراد

من بين معانيه (قوله ما يؤخذ من الشرع) أي ما يمكن أن يؤخذ من الشرع والاولى والاظهر أن يقول ما يؤخذ من الشرع أو يؤيد به فان ظاهر ما يؤخذ يشعر بالتوقف (قوله ان أريد به مطلق التعاقق فالامر ظاهر) إذ يصح أن يعتبر بالنسبة الى نفس العمل وإلى كفيته وإلى الاعتقاد بدون التأويل سواء كان الحكم بمعنى النسبة أو بمعنى الادراك وسواء كان العمل موضوعاً أو غرضاً وكذا الحفيظة والاعتقاد لا يضر أن يكون الواقع

احتياج الى صفة أخرى فلا يظهر بما ذكره المحشي أن يكون التكوين صفة أخرى كما لا يخفى (قوله يعي الموجب أيضاً) أي كما يوجد في الفاعل المختار (قوله بالنسبة الى نفس القدرة الخ) لان الواجب تعالى فاعل للقدرة والارادة موجد لهما وفي الفاعل معنى التكوين بديهة (قوله أو لكون التعلق الازلي بوجوده الخ) فيه ان تعلق التكوين هو الإيجاب والاخراج من العدم الى الوجود وهذا المعنى لا يتصور تحققه بدون وجود المكون في ارادة المصنف أن الله تعالى متصف في الازل بمبدأ هذا المعنى وهو صفة التكوين وتعلق التكوين حادث في وقت وجود المكون (قوله هو الانسب بالمتن) فيه ما عرفت فالانسب بالمتن ما ذكرناه (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) فيه انه لو كان حاصل هذا الجواب منع الملازمة لزم أن يكون ما ذكر فيه من ان القول بتعلق وجود المكون الخ كلاماً على السند الاخص مع ان فيه سندا آخر وهو انه يجوز أن يكون التكوين قديماً ويكون تعلقه حادثاً فيكون المكون حادثاً وحينئذ يكون قول الشارح ففيه نظر الخ كلاماً على السند الاخص وهو غير مسوع بل حاصل الجواب معارضة الزامية كما لا يخفى على العارف بقوانين التوحيد (قوله أن يكون الجواب الزامياً) وهو ما نقله الشارح بقوله وهذا تحقيق ما يقال الخ (قوله جعله بمضهم) أي قول المصنف وهو غير المكون عندنا (قوله وحمل الغير على المصطلح) قد مر ان الغيرية في الاصطلاح كون الموجودين بحيث يمكن الانفكاك بينهما (قوله لصحة الانفكاك بينهما) أي التكوين والمكون (قوله فلا يكون اضافة) محصولة انه لو كان التكوين اضافة حادثاً لم يكن غير المكون أي لم يصح الانفكاك بينه وبين المكون لكن التكوين غير المكون أي يصح الانفكاك بينهما فلا يكون التكوين اضافة

(م - ٣٧ حواشي العقائد ثانی) (شجاع الدين) في نفسه بعضاً منها أو كلا منها وما يقال إن الحكم اذا كان بمعنى الادراك فلا بد من تأويل الاعتقاد وجعله بمعنى المعتقد فاقطع إذ يصح أن يقال ان الادراكات منها ما يتعلق بالاعتقاد أي الفرض من الاعتقاد أي الفرض من ذاته ونفسه العمل كما في قسميه (قوله وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ) أي فلم لم يعتبر بالنسبة اليه مع أنه أخصر وزيد الكيفية في الاولى دون الثانية فلم يجز على وتيرة واحدة مع امكان رعايتها فأجاب بأن التعلق في الاولى ليس نفس العمل فقط بل من حيث الكيفية بخلافه في الثانية فلهذا اعتبر الكيفية في الاولى وزادها دون الثانية وهذا غاية ما يقال في توجيه مراده ولكن الظاهر المتبادر ان اعتبار الكيفية في الاولى دون الثانية للاشعار بالتعلق في الاولى بالموضوع وفي الثانية بالغاية فلا وجه لقوله وتعاق عامة الأحكام الثانية ليس كذلك فانه لا يتعاقق حكم من الأحكام الثانية بكيفية الاعتقاد لانه لا يبحث فيها عن الاعتقاد * واما ما يقال معرفة الصانع واجبة وأمثاله فتأول وقيل ان تعلق الأحكام الاولى أيضاً بالغاية لكن الكيفية مقحمة لان الفرض ليس مطلق الاعمال بل الاعمال المخصوصة فيكون على نسق واحد ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف (قوله فالمراد

بالاعتقاد المتعدّدات) فيه انه لا يثبت على المعنى الاول الابتأويل بعيد بأن يكون التعلق بالاعتقاد من التعلق بنفسه أو بجزئه أو بتمتعه وأنه على كلا المعنيين لا يبقى للتقسيم حسن كما لا يخفى على المتأمل وأنه كان اللائق حينئذ أن يقول منها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد أى أحوال الاعتقاد والكيفية لا يلزم أن تكون أمثال الوجوب والتحريم حتى يلزم ما ذكره (قوله هو العمل) وفي لزوم الحصر نظر لكن يستدفع بالتأمل في قوله إشارة (قوله لان قولنا الوقت الخ) قيل كل واحد من دليل العموم ضيف لان موضوع المسئلة لا يجب أن يكون نفس موضوع الفن كما بين في موضعه من أنه يجوز أن يكون هو نفسه أو نوعاً منه أو عارضاً من عوارضه والجواب ان الوقت والتركة ومستحقها ليست من الامور المذكورة فلا خلاص الا بما ذكره المحنى من التأويل أو بما يقال ان أمثال ذلك القول من المبادئ لا المسائل وينتج كون التركة ومستحقها موضوعاً للفرائض (قوله كما ان قولهم التبة في الوضوء الخ) فيه ان المشبه به ليس أوضح وأشهر من المشبه لكن الفرض مجرد بيان الاشتراك في التأويل (قوله ثم انه ينبغي) أى يجب حتى يحصل مطلوبه ويمكن أن يعتبر معناه (٢٨٦) بالنسبة الى قسمة التركة أى لاسائر الافعال ويحدثه قوله لا التركة ومستحقوها

(قوله مما يقل به بأحد) أي غيرك يا خصم وهذا متعارف فيما بين الناس (قوله هذا من قبيل العطف الخ) قيل فيه ان المقدم من المتعاطفين ليس بمجرب بل هو في محل نصب على قول الأكثر أولاً محل له من الاعراب على قول من يقول الظرف الفاعل لا محل له من الاعراب فلا بد أن يصار في التصحيح إلى رفع قوله علم التوحيد بجعله خبراً عن المبتدأ المحذوف أو الي نصبه بتقدير يسمى أيضاً حتى يكون من عطف الجملة على الجملة أو يصار

خاتمة فيكون هذا الجواب معارضة للدليل الدال على كون التكوين اضافة حادثة فيكون جواباً مستقلاً لامن تمة الجواب الاول الذي هو منقح. الملازمة (قوله والا الخ أي لو كان التكوين اضافة لما كان غير المكون) (قوله لان صحة انفكاك الخ) حاصله أنه ان أريد بصحة انفكاك التكوين عن المكون فبطان التالي ممنوع أي لا نسلم انه يصح انفكاك التكوين عن المكون وان أريد صحة انفكاك المكون عن التكوين فالملازمة ممنوعة أي لا نسلم انه لو كان التكوين اضافة حادثة لم يصح انفكاك المكون عن التكوين وعلى كلا التقديرين لا يتم الجواب فجعل قول المصنف وهو غير المكون من تمة الجواب ليس بشئ بل هو كلام ابتدائي أورده المصنف رداً على الاشعري حيث ذهب الى ان التكوين عين المكون وهو خلاف ما اجمع عليه الجمهور (قوله عند الخصم) وهو المشدّد على ان التكوين اضافة حادثة (قوله وفي المكون موجودة الخ) أي ولان صحة انفكاك المكون عن التكوين محققة في التكوين بمعنى الاضافة فالملازمة ممنوعة كما ان صحة انفكاك التكوين عن المكون غير مسلمة فبطان التالي ممنوع فلا يتم الجواب على التقديرين فلا يصح جعل قول المصنف وهو غير المكون من تمة الجواب * على ان محل الفبر فيه على المصطلح خلاف الظاهر (قوله كالمعرض مع المحل الخ) فان المحل لازم للمعرض مع اتها غيران بالاتفاق وكذا الذات لازمة للصفة الحادثة مع اتها غير ان بالاتفاق فلزوم المكون للتكوين بمعنى الاضافة لا يكتفي في عدم غيبة التكوين بمعنى الاضافة للمكون فلا يصح قوله والا لما كان غيرا لاستماع انفكاك حيث قدبر (قوله قوله لان الفعل يفاير المفعول) قدبر الكلام ان التكوين فعل وكل فعل يفاير المفعول فالتكوين يفاير المكون (قوله قيل عليه الخ)

الي قول من يجوز هذا العطف مطلقاً وأجيب بأن المعطوف في نسخة المحنى بدون اعادة الجار وبأن قوله (يعني) والجرور مقدم ناسخ بناء على ان الاعراب في الظاهر على الجرور وادعاء ان هذا النوع أيضاً من العطف كثير في استعمال الفصحاة بل هو أولى بالجواز عما يكون الجرور فيه مقدماً على قول من يقول لا محل له من الاعراب فانه لا يكون حينئذ من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين (قوله وبه يظهر الخ) لا يخفى أن تقرير السؤال يمكن على وجهين أحدهما وهو الظاهر أنه يظهر من عبارة التلويح أن ليس العلم المتعاقب بالثانية على الاطلاق أي بجميع الاحكام الثانية من كل وجه علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول أيضاً ولا يخفى أنه لا يستدفع بما ذكره المحنى * والاخر انه يظهر مما فيه أن ليس العلم المتعلق بالاحكام الثانية على الاطلاق أي بجميعها علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول لامن مسائل الكلام فلو صح يكون مجاباً بآيات اشتراك تلك المسئلة بين الاصوليين والتفاير بحسب جهة البحث لكنه خلاف ما يظهر واعتراض على الجواب المذكور أيضاً بأن موضوع أصول الفقه هو الأدلة الشرعية من حيث اثباتها للأحكام وموضوع العلم ما يبين فيه فكيف تكون حجية الاجماع من

مسائل علم الاصول بل هي مبادئها الكلامية المذكورة اذ هو العلم الذي تنتهي اليه العلوم الاسلامية وفيه تبين مبادئها وموضوعاتها وحيثياتها والبحوث عنه في علم الاصول هي العوارض اللاحقة له في افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه والجواب أن عدم تبين موضوع العلم فيه ليس على اطلاقه فانه يبحث عن ذات الموضوع ويثبت له الوجود وبعد ذلك يثبت له سائر الاحوال كما بين في المطولات* والحق ان المسئلة المذكورة من الكلام لانها من المسائل الاعتقادية لكنها لما استخرجت من بعض الاحاديث بقوت اصول اشتبهت به* والحاصل أن بعض الاحاديث يدل على كون الاجماع حجة دلالة قطعية فيجب الاعتقاد لها ثم يبحث عن أنواع الاجماع بأن هذا النوع من الاجماع يدل على الوجوب وذاك النوع يدل على التحريم مثلاً فلي تأمل (قوله يشير الى أن له مباحث أخرى) المراد منها ما فوق الواحد (قوله عندهم) أي عند المتكلمين لا عند الطائفة الثانية (قوله وان رجيع الكل الى صفة ما) لو قال مع ان الكل راجع الى صفة ما لكان أظهر في تأييد مراده فان كان المراد من الكل الكل المجموعي فلا اشكال في نسبة الرجوع اليه الا أنه ياباه قوله الى (٢٨٧) صفة ما وان كان الافرادي

فلا بد من القول بالتقليب
أو من التخصيص بالآخرين
(قوله على ان الامامة
انما هي من الصفات) يعني
ليس كل ما يرجع الى الصفة
من مباحث الصفات بل
ليس من الكلام أيضاً
فيؤيد ما دعاه من أن الصفة
اذا ذكرت مطلقة يراد بها
الصفة الذاتية الوجودية
فيندفع ما ينسبهم بعض
القاصرين انه لا معنى للعلاوة
هنا* ونقل عنه في تأييد
كون المراد من الصفة الصفة
الذاتية الوجودية فان
الشارح ذكر في آخر
هذا الكتاب أن مقاصد

يعني لانعلم ان التكوين فعل بل مبدؤه سلطنا ان التكوين فعل لكن لانعلم ان كل فعل يفاير
المفعول لامتناع انفكاكه عنه فلا يثبت ان التكوين يفاير المكون ولو سلم ان الفعل هو التكوين وأنه مع
امتناع انفكاكه عن المفعول يفاير المفعول لزم أن يكون غير الفاعل مع امتناع انفكاكه عنه أيضاً
فيلزم أن تكون صفة التكوين غير الذات (قوله ليس نفس الفعل) أي لايجاد فكون الفعل غير المكون
لا يلزم كون مبدئ الفعل عين المكون والكلام فيه (قوله ولو سلم لكان غير الفاعل) أي
ولو سلم انه غير المكون مع امتناع انفكاكه عنه أي عن المكون (قوله أي كانه غير المكون
المفعول) (قوله فتكون الصفة غير الذات) وقد ثبت ان الصفة ليست غير الذات كما انها ليست عنها
(قوله وجوابه ان الكلام الزامي) يعني ان كون التكوين فعلاً وكون الفعل مفارباً للمفعول
مسلمات عند الخصم القائل بكون التكوين نفس المكون فلا يرد عليهما من جانبه منع ولا
ابطال مفاربة الفعل للمفعول بلزوم مفارته للفاعل وبلزوم كون الصفة غير الذات* وهذا كله مبني
على أن يكون التكوين مبدئ الفعل والمراد بالفعل في قول الشارح لان الفعل يفاير المفعول هو مبدئ الفعل
ومفارته للمفعول المكون بدعي فلا يرد عليه منع (قوله ان الكلام الزامي) أي قول الشارح لان
الفعل يفاير المفعول بالضرورة (قوله بالعينية) أي بكون التكوين عين المكون (قوله يبنى كونه الخ)
فلا يرد عليه انه يلزم كون التكوين غير الذات (قوله ويمكن أن يراد الخ) وهو الجواب الحق (قوله
بالفعل) أي مبدئ الفعل وهو التكوين (قوله نظيراً لاتمميلاً) للمفارقة فقط (قوله جواب التسليم
الاول) قال في الحاشية فان قوله وليس بشي الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة

الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعلد والنبوة والامامة فعمل من عده مباحث الافعال والمعاد والنبوة والامامة مستقلة
بعد ذكر الصفات انها هي الوجودية الذاتية لكن الشارح عد الامامة من المقاصد استطراداً فلا منافاة بين كلامي المحشي
كما توهم* وعلوم أن ما ذكره الشارح يجري على قول كل من الفريقين القائل أحدهما بتعميم الموضوع والآخر بتخصيصه (قوله
تمهيد لبيان شرف العلم الخ) الظاهر أن مراد الشارح أن يدفع أولاً قول من قال ليس للكلام شرف وعاقبة حميدة لانه لو كان
لما أعمل الصحابة والتابعون تدوينه لانهم في أعلى طبقات العلم وطلب الخيرات والحساب حتى يتيسر له بعد دفع هذا القول
بيان شرف العلم وغايته فالقصد عكس ما ذكره المحشي كما يظهر بالتأمل (قوله ولو كان له شرف) أي لو كان لعلم الكلام شرف
وعاقبة حميدة فالضير للعلم لا للتدوين (قوله متعلق بقوله مستقين) الظاهر انه متعلق بكان بعد تقييده بقوله مستقين وكان
مراد المحشي أيضاً هذا كما يؤيده ما نقل عنه في توجيه الاهتمام ويمكن أن يقال إن المحمول في هذه القضية قوله مستقين وكان
قيدله ليدل على اقتران مضمون الجملة بالناسي لان المحمول كان ومستقين مفعوله وقيدله وظاهر ان العلة انما تكون للمحمول

لالتقيده الانادرا (قوله ألا يرى أنه الى قوله مع أنه من التابعين) تأييد لكون علة استقنائهم الامور المذكورة في الشرح فانه لما دون مالك عند ظهور الفتنة مع أنه من التابعين وهم لا يرتكبون المناهي والعبث علم أن ترك الإوائل لصفاء عقائدهم وسعيهم بالاحكام العملية والعلمية بسبب قلعه عن مشكاة النبوة ورؤيتهم أعماله ولا مجال لمؤمن على خلافة ولقاتل أن يقول لو كان لعلم الكلام أيضاً شرف وعاقبة لدون البصري أو مالك أو غيرهما من الأئمة المسائل الكلامية أيضاً لوقوع الاختلاف فيها أيضاً فتركهم مع ظهور الخلاف والفتن يدل على عدم الشرف وعلى صدق الاحاديث المروية في النهي عن الاشتغال ببحث الذات والصفات والقضاء والقدر فقال الشارح ولقلة الوقائع الخ عطفنا على قوله لصفاء عقائدهم * قيل علة للاستثناء عن تدوين علم الفقه كما ان المطوف علة للاستثناء عن تدوين الكلام وقوله فيما بعد بالنظر والاستدلال ناظر الى علم الكلام وقوله والاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الفقه ولا يخفى أن التعميم جائز في المقامين وان كان الظاهر ما ذكره القائل (قوله ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها) فلا يصح (٢٨٨) تعريف المعرفة بما ذكر وحاصل الجواب أن المرف والمحدود منها هو

المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب الثاني عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا يحذور في مقابير الصفة الحادثة للذات انتهى كلامه وقوله فان قوله وليس بشئ الخ الظاهر أن يقال فان قوله على ان عدم القبرية الخ جواب صريح كما لا يخفى (قوله اذ العالم حادث) في نفس الامر بدون ملاحظة لزوم القدم على تقدير كون التكوين نفس المكون (قوله بدون التكوين) بخلاف العالم فانه قديم بالتكوين الذي هو نفسه (قوله باحتمال الواسطة) أي الواسطة المختار كما ذكره المحشي مرة أخرى (قوله وليس بحل النزاع) فيه انه أجمع أن أهل السنة على جواز رؤيته تعالى عقلا بمعنى ان العقل لا يحكم باستماعها والمنعزلة خالفوهم وحكموا باستماعها عقلا بمعنى ان العقل يحكم باستماعها وقد نقله الحق الشريف في شرح المواقف عن الآمدي فعلى هذا كان الامكان العقلي محل النزاع (قوله يرد عليه الخ) فيه ان الشارح ادعى البدئية في رؤية الاعيان والاعراض وجعل قوله ضرورة انا نفرق الخ تنبيها على كونها مربية لاستدلالا عليه فلا يرد عليه شيء نعم دعوى البدئية في رؤية الاعيان مشكلة (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ) أي قول الشارح اذ لارابع يشترك بينهما منقوض بالتحيز المطلق ووجوب الوجود بالنسبة والمقابلة والمفاهيم العامة فان كل واحد منها يشترك بين الاعيان والاعراض أيضاً فيجوز ان تكون الامور العامة علة لصحة الرؤية فلا يصح قوله اذ لارابع يشترك بينهما * وفيه ان معنى قوله اذ لارابع الخ انه لارابع يشترك بينهما ويتوهم كونه علة لصحة الرؤية لانه لارابع يشترك بينهما مطلقاً وقد صرح الحق الشريف بما ذكرناه في شرح المواقف فلا يرد عليه ما ذكره المحشي (قوله والمقابلة) أي كون المرئي مقابلاً للرأى (قوله كلامية) أي

المسائل المدللة للمعرفة ويصح تعريف المسائل بما ذكر فان من طالها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام فيكون مفيداً للاحكام ولما أورد عليه أن كون المعلوم مفيد العلم لا يتصور به تحصيل اشارة الى جوابه فيما نقل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلال أي يفيد العلم بسبب الاستدلال بان يقال هذا خبر من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلما أورد عليه ان هذا القياس يشعر

بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق أسم العلم عليها في شيء من الاستعمالات قال ومن الين (المفهوم) في ذلك الخ يعني ان المراد من خبر الرسول المعنى لا اللفظ فان كنت في شك فقولهم معنى قولنا مقدمة في كذا الخ بين صريح فيما ذكرناه (قوله ولك أن تقول الفقه الخ) يعني لو سلمنا ان الفقه هو نفس المعرفة ضدق التعريف عليها أيضاً فان المراد من الموصول معرفة الاحكام الكلية ومن المذكورة صريحاً معرفة الاحكام الجزئية وأورد عليه ان المستفاد من الادلة التفصيلية المعرفة الكلية لا المعرفة الجزئية وأجيب بأن المعرفة الجزئية أيضاً مستفادة منها بالواسطة وبأن الضمير في أدلتها راجع الى ما باعتبار انها عبارة عن المعرفة وهذا الجواب مع هذه التكاليف لا يجري في قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالاً فانه لا يجوز أن يحمل المعرفة هناك على المعرفة الجزئية (قوله وقد يقال التباين الاعتباري كاف) يعني لو سلمنا ان المراد من المعرفة الثانية المقادة أيضاً المعرفة الكلية يصح التعريف كذلك فان التباين الاعتباري كاف بين المفيد والمقاد في الافادة أي في اطلاقها (قوله كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال) فيه انه مصنوع وعلى تقدير التسليم يحتمل أن يكون المراد من صفة الكمال الاعمال الصالحة والاخلاق الحميدة والحياة

ولا يرد الوصف أي وصف الناس بالكمال وبعد التسليم للاتحاد تكلموا في التغاير الاعتباري قال بعضهم ان المعرفة من حيث حصولها في الذهن مفيدة ومن حيث تعلقيها بالاحكام مفادة وقال بعضهم من غير اعتبار حصولها في النفوس مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة وقيل ثبوتها من حيث انها وصف من الاوصاف يفيد ثبوتها من حيث هي على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيد ثبوت صفة كمال * أقول الاولى في المعرفة هنا أيضاً انها من حيث هي مفيدة ومن حيث كونها صفة كمال مفادة (قوله وأما جعل المعرفة بمعنى ملكة الاستنباط) الاولى أن يقول وأما جعله ملكة الاستنباط والاستحضار الخ (قوله فسباق الكلام) أي سابقه وقيل سباق الكلام بالباء الموحدة جمع السابق وقوله أعني الخ على الاول تفسير للكلام وعلى الثاني تفسير للسباق ولما كان الكلام جنساً صح اضافة الجمع اليه وتفسيره بالاقتوال المتعددة (قوله يأتي عنه) فيه ان الشارح جعل العلم أولاً عبارة عن التصديقات وأشار ثانياً الى أنه عبارة عن المسائل وثالثاً الى أنه عبارة عن الملكة تنبهاً على ان أسماء العلوم تطلق على كل من هذه الاشياء فليس المعرفة هنا عين ماسبق فلا يأتي عن كون المعرفة ملكة * (٢٨٩) وقيل يلزم على تقدير كون

المعرفة ملكة صدق كل واحد من التعريفات الثلاثة على مجموع الملكات الثلاثة كما لا يخفى وعلى كل اثنين * وأجيب بأن المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته يعني ما يفيد هذه المعرفة فقط فلا نقض وأيضاً يلزم أن يكون كل من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له شيء من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل عالماً بها وفساده ظاهر وأجيب بمنع حصول تلك الملكات مع عدم حصول معرفة

مفهوم الماهية وهو مفهوم ما به الشيء هو (قوله والمذكورية) أي مفهوم المذكور (قوله أمور مشتركة بينهما) أي بين الأعيان والأعراض (قوله فان قلت عليه الخ) في جواب قوله يرد عليه الخ (قوله في النقض بها) أي في نقض قول الشارح اذ لا رابع يشترك بينهما (قوله على انها تقتضي الخ) أي لو كانت الامور العامة علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المعدومات لصدق الامور العامة عليها لكن رؤية المعدومات محال فلا تكون الامور العامة علة لصحة الرؤية (قوله فان يجوز الخ) إشارة الى منع قوله يستلزم صحة رؤية الواجب والى منع قوله على انها تقتضي صحة رؤية المعدومات (قوله ان يشترط) أي عليه الامور العامة (قوله وأيضاً لو غلط الخ) أي لو كان الامكان علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المعدوم لكونه ممكنًا واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله وفيه نظر) وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عليه الامكان بشئ من خواص الموجود كما أشير اليه آنفاً انتهى كلامه (قوله فلا يتصف به العدم) أي العدم الذي هو جزء من معنى الامكان ومعنى الحدوث فانه لو كان الامكان أو الحدوث علة لصحة الرؤية مؤثراً فيها كانت العدم المتغير في مناهما جزءاً من المؤثر وجزءه المؤثر مؤثر فيلزم ان يكون العدم متصفاً بالتكوين والعدم معدوم والمعدوم لا يكون مؤثراً عندهم فلا يكون العدم ولا ماهو مركب منه متصفاً بالتأثير فلا يرد عليه قول المحشي أنه لا يمنع الشرطية اذ العدم هنا لكونه جزءاً من المؤثر فرضاً يلزم أن يكون مؤثراً كما بيناه (قوله لا يمنع الشرطية) أي لم لا يجوز أن يكون العدم شرطاً للتأثير (قوله فلا يتم المقصود) وهو أن لا يكون بالعدم مدخل في العملية (قوله لفقد شرط) من خواص الممكن (قوله أو وجود مانع) من خواص

شئ من المسائل واعترض على هذا الفاضل المحشي بان اياه العبارة الداخلة في التعريف وهي قوله ما يفيد أفصح من اياه العبارة الخارجة (قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ) ويدفع عنه بجمل المعرفة بمعنى القين والادلة بمعنى الامارات انتهى وفيه أنه قال فيما بعد ان لام الاحكام للاستغراق ولا يقين للمجتهد في جميع الاحكام والايلازم أن لا يتعدد المجتهد والايلازم تعدد الحق وهو قول ضعيف وأيضاً يلزم أن لا يرجع مجتهد في جميع عمره عن قوله أصلاً مع أنه يرجع كثيراً (قوله وليس بفيه اجتماعاً) فيه أن تخصيص المشتق لا ينافي عموم المأخذ تأمل (قوله وغاية ما يقال الخ) فيه أنه لا يحتاج في دفعه الى ارتكاب ما ذكر فانه يتدفع باعتبار قيد الحينية كما هو المقرر في التعريفات فان ما يفيد المعرفة عن الادلة من حيث افادتها عن الادلة من حيث هي أدلة لا يحصل في ذهن المقلد ولا في ذهن النبي عليه السلام وجبرائيل عليه السلام فالاولى تميم السؤال وتخصيص الجواب فتأمل (قوله انما يتأني بأن يجعل للفقه معنيان) فيه ان الحصر ممنوع فان التدوين كما يجري في المسائل يجري في المعرفة أيضاً كذا نقل عنه في الحاشية (قوله متعلق بالمعرفة) أي لا بالاحكام لاستلزامه قهارة المقلد على باقي الاجوبة أيضاً فلا احتمال لكونه متعلقاً بيفيد

أيضاً (قوله تعريف الاحكام للاستقراق) فيه أن كون جميع الاحكام حاصلة للمجهت بالاستدلال ممنوع بل يحصل له أيضاً بعض الاحكام بالحدس ولو سلم يلزم أن لا يوجد فقيه في العالم فلا بد من المصير الى الملكة (قال الشارح رحمه الله ومعرفة أحوال الأدلة اجالا في افادتها الاحكام بأصول الفقه) الظاهر أن فيه وفيما بعده عطف على معمولي عاملين مختلفين والمنسوب مقدم فلا بد من التقدير أولاً ثم العطف على ما يفيد فقول الفاضل أنه معطوف على معرفة الاحكام مسامحة (قوله وجمعها الشارح رحمه الله الخ) قيل عليه ما جمعها بل ترك الوجه الذي عده في المواقف لبعده وقوله كالمنطق للفلسفة نظير لتسمية العلم باعتبار أنه مورث للقدرة (قوله نظر الى أن كونه الخ) توجه لمسلم ثبت وتفتش بدون الانبات مع أن كونه بازاء المنطق باعتبار أنه نافع في العلوم الشرعية كما أن المنطق نافع في العلوم الفلسفية وإن كان نفع أحدهما بطريق الفيض والراية ونفع الآخر بطريق الآلية والخدمة فيكون المعترف في التسمية مجرد كونه بازاء المنطق بدون النظر الى كونه مورثاً للقدرة على الكلام فلا يكون مآل الوجهين واحداً (٢٩٠) (قوله أي أولاً) اعترض بأن الاطلاق عليه أولاً يقتضي أن يكون مطلقاً على غيره

الواجب (قوله لا يمنع الصحة المطلوبة) أي صحة الرؤية للواجب (قوله وهو لا يدفع الاعتراض) يكون متعلق الرؤية أمراً مشتركاً وفيه ان الاعتراض منع وجوب اشتراك متعلق الرؤية واثبات ان متعلق الرؤية أمر مشترك على تقدير تمامه يدفع المنع بلا تردد (قوله ويستلزم استدراك التمرض الخ) فيه ان دليل القوم في الاصل هو انما ترى الاعراض والجواهر وقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والمرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودها وهذه العلة المنسوبة للرؤية لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والمرض وهذه العلة المشتركة ليست الا الوجود وأنه مشترك بينهما وبين الواجب فصلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب وأما ما ذكره الشارح من أنه لا يجوز أن يكون متعلق الرؤية خصوصية الجوهر أو المرض الى قوله وفيه نظر فهو كلام صاحب المواقف في جواب منع وجوب اشتراك علة صحة الرؤية مبالغة في توضيح الدليل العقلي لاثبات صحة الرؤية وليس من تمام دليل القوم فلا يرد عليه ان ما عده مستدرك على ان الشريف المحقق قد زينه في شرح المواقف بما سيذكره المحشي من قوله رد بان مفهوم الهوية المطلقة أمر اعتباري الخ وقال بعد ذلك والمتمم في ذلك الدليل السمي على ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي (قوله أن هذا الدليل منقوض الخ) بان يقال نحن قاطعون بملسوية الاعيان والاعراض ضرورة انما تفرق بينهما باللمس لها ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود الخ وهو مشترك بين الواجب وغيره فيصح ان يلزم الواجب مع أنه محال فالدليل ليس بصحيح (قوله يرد عليه أنه يصح الخ) أي يصح ان يقال ان انعدام المعلول الاول انعدام

ثانياً وهو محل بحث انتهى أقول هذا سهو ظاهر فان قولنا ضرب زيد عمراً أولاً مثلاً لا يقتضي أن الضرب يقع ثانياً بل يقتضي أن يقع فعل ثانياً أعم من أن يكون عين الفعل الاول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الاول مثل أن يقال وأكرمه ثانياً وما نحن فيه من هذا القليل أي فأطلق عليه أولاً ثم خص به أي خص به ثانياً لكن يمكن أن يقال لاحاجة الى هذا التقييد فان الفاء وثم بفتيان عن هذا فان الفاء ههنا ليست فاء

فصيحة أو فاء تفريع بل فاء تمقيب ومعنى التقيب ههنا أنه لم يقع قبل هذا الاطلاق اطلاق هذا الاسم (الواجب) على علم من العلوم (قوله اذ لو لم يقيد به الخ) قل عنه أنه تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير أي أفسر الاطلاق بالاطلاق أولاً وبعضهم توهم ان هذه الحاشية متعلقة بقوله إذ لا شركة ثم اعترض عليه بأنه لا يصح التعليل للتفسير ولهذا أيضاً سهو ظاهر (قوله اضاع لما قيد الاول الخ) توسيع للدائرة والافلا شك في أن الاول متعين فانه لا دخل للاولية في مجرد التسمية أولاً وحاصله أنه لو لم يقيد لضاع الاول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضاماً لضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة في كونه الخ فلم ان هذا تعليل للشق الثاني وان الاول ظاهر لاحاجة فيه الى التعليل فان اطلاق اسم الكلام يكون مستحقاً لعم التوحيد لكونه من العلوم الواجبة التي انما هي تعلم وتعلم بالكلام سواء كان أول ما يجب أولاً فضاع قيد الاولية باطلاق الاطلاق أي بعدم تقييده بكونه أولاً انتهى فسقط ما يقال هذا التعليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص والمدعي لزوم ضياع أحد الأمرين (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) اعلم ان وجه التسمية انما كان أعم وسئل بأنه لم يسم غيره بواجب بان الاطراد

في التسمية غير لازم وأخري بأنه خص لاجل التمييز وأما اذا كان وجه التسمية أمراً مختصاً بالمسمي فلا يثبت باحتمال الوجه الآخر بأنه لم يسم غيره ولو سئل عد صفها ولو أجيب عن السؤال المقدر بهذا الوجه يكون عبثاً وضائعاً بل سلفاً فكان اللائق أن لا يتعرض لهذا الاحتمال وعلى تقدير العرض أن يقول وأما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه تام لا يلتفت اليه وأما ما ذكره فع بعه عن العقل لا يدفع الشبهة بالكيفية عن ذهن المتعلم الأبعد مراتب (قال الشارح) ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين (الخ) والمراد أنه اعتبر من بين سائر العلوم لأن الاحتياج فيه إلى الكلام أكثر لأنه يتمتع بدون الكلام كما يتوهم من ظاهر كلامه والفرق بين هذا الوجه والوجه الذي يتلوه هو أن حاصل هذا الوجه أن مسائل هذا العلم لا تتحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الوجه الثاني أن الافتقار فيه إلى الكلام لازماً للفرق المخالفين والرد عليهم اعلم أن المناسب أن يقول الشارح في ذكر الوجوه أولان كذا أولان كذا فان التسمية بواحد منها لا يجمعها وان الأقوي من بين الوجوه هو الوجه الأول ثم الوجه الثالث والباقى وجوه ضعيفة (قوله أي ما يفيد (٢٩١) معرفة العقائد) ويجوز أن

يكون إشارة إلى الحكم الشرعي المتعلق بالعقائد وإلى العلم المتعلق به (قال الشارح ومعظم خلافاً) قيل أي مسائله الخلافية أقول يأتي هذا التفسير قوله مع الفرق الإسلامية فالأولى أن يفسر باختلافاته وتحمل العبارة المفسرة على المساحة ويشعر قوله مع الفرق الإسلامية بأن المراد من كلام القدماء كلام السلف من أهل السنة لكن التعريف كان عاماً (قال خصوصاً المعتزلة) يجوز أن يكون المصدر بمعنى المفعول

الواجب تعالى مع أن المعلق عليه ممكن والمعلق بمتنع فلا يتم قول الشارح والمعلق بالممكن ممكن (قوله والسرفه) أي في امتناع المعلق مع امكان المعلق عليه (قوله أن الارتباط بحسب الوقوع) أي معنى ارتباط المعلق بالمعلق عليه أنه أن وقع المعلق عليه وقع المعلق لا أنه أن أمكن المعلق عليه أمكن المعلق (قوله لا الامكان) فيه أن المتبادر من اللغة أن تعليق وقوع الشيء بوقوع الشيء الذي هو ممكن في نفسه واشتراطه به أن يكون وقوع المعلق ممكناً كما صرح به في شرح المواظف والمقصود في هذا المقام هو التمسك على امكان الرؤية بظواهر الآيات كما سبصر به الشارح والمعتبر فيها المعاني المتبادرة من اللغة وما ذكره المحشي من امثال فهو من قبيل التعليق والاشتراط في الاصطلاح وليس بمعتبر في ظواهر الآيات (قوله لمن يخاطبه الخ) يعني أن طلب موسى عليه السلام العلم الضروري بربه وقد خاطبه ربه من قبل غير معقول ضرورة أنه عالم بمخاطبه علماً ضرورياً (قوله أن والمراد هو العلم الخ) فيه أن العلم بهويته الخاصة هو الرؤية فيكون المطلوب حينئذ هو الرؤية لا العلم الضروري المغاير لها (قوله في هذا النوع) المشروط بالشروط المذكورة (قوله أن عدم مدح المعدوم الخ) فيه أن قولهم لو امتعت رؤيته تعالى لما حصل التمدح بنفيها ادعوا فيه البداهة وذكروا لا يضاها والتنبية عليه قولهم كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وادعوا فيه أيضاً البداهة فلا يرد عليه منع المحشي بأن لا نسلم أن عدم مدح المعدوم بعدم رؤيته لامتناعها لم لا يجوز أن يكون عدم مدح المعدوم بعدم رؤيته لاشتراكه على المعدم الذي هو معدن كل نقص كما أن عدم مدح الاصوات والروائح بعدم رؤيتها لمقارنتها لعلامات النقص (قوله أن امتناع الشيء الخ) فيه أنك قد عرفت أن

ويكون حالاً من الجور ويكون المعتزلة مرفوعاً به أي مخصوصاً منهم المعتزلة ويجوز أن يكون مصدراً منصوباً بفعل مقدر وما بعده مجروراً بتقدير مع (قال لانهم أول فرقة الخ) تعليل للخصوص مصحح له لا موجب وإضافة أول من قبيل إضافة الصفة أي لانهم فرقة أولى من الفرق أسسوا قواعد الخلاف يعني لكونهم أول الفرق وأقواهم اشتغل السلف من أهل السنة بردهم ودفعهم (قال في باب العقائد) احتراز عن باب الاعمال قائم في الاعمال بواقفون الخفية غالباً (قال الشارح رحمه الله اعتزل) أي خرج وأعرض واستبعد وإنما عبر به قصداً لمتابعة الحسن البصري رحمه الله (قال ويثبت منزلة بين المنزلتين) أعاد ذكره إشارة إلى أن المراد من الكافر ليس الكافر الجاهر بل مطلق الكافر وإيراد المنزلتين عقيب المؤمن والكافر قريبة واضحة على أن المراد من المنزلتين الإيمان والكفر وإطلاق المنزلة على الإيمان والكفر يحاز بطريق الاستعارة فكانت مقرر النفوس (قال الشارح رحمه الله لقولهم بوجوب ثواب المطيع الخ) ولقولهم بأنه لا بد أن يعطى لكل فرد ما يعطى أفضل الانبياء عليهم السلام إذ لو منع عنه شيئاً من ذلك لكان ميلاً وجوراً (قوله وقال بعض السلف الاعراف واسطة الخ) يعني أن إثبات الواسطة حين الجنة والنار واقع

من أهل السنة فكيف يكون سبباً للاعتزال فأيراد أن المراد من المنزلة الواسطة بين الإيمان والكفر بالدليل وإيراد قال وقيل وقيل لمناسبة المقام وزيادة نفع المتعلم والا لا حاجة فيه إلى الاستدلال (قوله الكافر ينصرف عند الإطلاق إلى المجاهر) أي قد ينصرف عند الإطلاق فلا يرد أن الكافر في كلام المنزلة أيضاً كذلك وحاصل الجواب أن مراد الحسن من الكافر في قوله أن مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا كافراً الكافر المجاهر وغير المجاهر هو المنافق الذي يرتكب الكبيرة ومراد المنزلة مطلقاً الكافر فرتكب الكبيرة عند الحسن البصري داخل في الكافر وعند سائر أهل السنة داخل في المؤمن وعند المنزلة خارج عنها (قال الشارح وشاع مذهبهم) أي صار معتبراً ومختاراً ومتوجهاً إليه غير معرض عنه وإنما فسرنا به ليظهر صحة الانتاج إلى ما قاله الشيخ فإن شيوع المذهب فيما بين الناس لا يستلزم قبوله كما أن قول الحكماء ومذهبهم شائع فيما بين المتكلمين (قاله الشارح فقال الأول يثاب الخ) أنه من قبيل النقل بالمعنى وإن أمكن أن تكون العبارة بعينها عبارة الجباني فلا يلزم الكذب على تقدير عدم مطابقتها للعبارة فاندفع (٢٩٢) ما يتوهم ويقال إن الظاهر في أمثل هذا النقل بالمعنى ولا يمكن أن تكون العبارة

بعينها عبارة الجباني (قال يثاب) أي يجب أن يثاب والالم يطابق مذهبهم ويرد على مذهبهم أن العدل لا يقتضي إلا التفاضل والفرق بين الفرق الثلاث وهو يمكن أن يكون بالتفاوت في طبقات الجنة فقط أو بالحرمات من الجنة فقط أو بخلود البعض في الجنة وهلاك البعض أو بالتعذيب بالجوع والعطش أو بالأمراض الشديدة أو بتبدل الصور أو الصلب من اليد أو الرجل أو بعدم الخلود في الجنة إلى غير

أنهم ادعوا البدهة في خصوص قولهم إذ لو امتنعت رؤيته تعالى لما حصل التمدح بنفسها ولم يدعوا أن الشيء مطلقاً يتمتع التمدح بنفسه حتى يرد عليه النقض بأن الشريك واتخاذ الولد يتمتعان في حقه تعالى مع أنه ورد التمدح بنفسها عنه تعالى في القرآن (قوله أن يجعل هذا المصدر) أي العمل على تقدير كون مافي الآية مصدرية بمعنى المفعول أي بمعنى المعمول (قوله ليصح تعلق الخلق به) أي بالمصدر الذي هو العمل * وفيه أن كل مصدر له معنيان حقيقيان وضع لكل واحد منهما * أحدهما المعنى المصدرى * والثاني الحاصل به أي الهيئة الحاصلة به والمعنى الأول أمر اعتبارى معدوم في الخارج والمعنى الثاني يكون موجوداً مخلوقاً فيصح تعلق الخلق به وكونه مخلوقاً والمراد بالعمل هنا هو المعنى الثاني فيصح تعلق الخلق به ولا يتناول أيضاً مثل السرير فلا احتياج في صحة تعلق الخلق بالعمل إلى أن يعمل العمل بمعنى المعمول * على أن كون الحاصل بالمصدر من قبيل كون المصدر بمعنى المفعول لم يقل به أحد (قوله ثم نحمل الإضافة) أي إضافة العمل إلى ضمير جمع الخطاب (قوله والا فالمعمول الخ) أي وإن لم تكن الإضافة للاستفراق لا تبدل الآية على أن مثل السرير مع كونه معمولاً للعباد مخلوق لله تعالى فلا يتم الاستدلال بالآية على أن جميع أفعال العباد مخلوق لله تعالى والمنشأ في أخذ الحشيش العمل بمعنى المعمول وجهه عاماً للسرير والسيف ونحوهما هو أن إطلاق العدل على السرير والسيف وغيرهما شائع في المرف يقال هذا السيف عمل فلان وذلك السرير عمل فلان لكن إطلاق لفظ العمل عليهما باعتبار معناه المجازي وهو معنى المعمول والكلام في معناه الحقيقي منحصر في معنى المصدرى والحاصل بالمصدر (قوله مثل السرير الخ) أي كما يصح الحاصل بالمصدر وهو مراد الحشيش وقد

ذلك من أنواع الدواب فلا يلزم التعذيب بالنار خصوصاً بطريق الخلود فيجب أن يصار إلى ما ذهب إليه (أخذه) أهل السنة والجماعة من تفويض الأمر إلى النقل فيما لا مجال فيه لا مقل (قوله لا واسطة بين الجنة والنار عندهم) فيه أن مرادهم من نفي الواسطة نفي المكان الواقع بين الجنة والنار كما هو الظاهر المتبادر من عبارة الواسطة لا نفي ما سواها بالكلية من الأماكن والمنازل والابلازم أن تكون الملائكة جميعاً فيهما وليس كذلك فيجوز أن لا يكون الثالث في واحد منهما (قوله لأن كل من دخلها يثاب أو يعاقب) والابلازم كون الملائكة التي في الجنة مثابين وكون خزنة النار معاقبين يعني أن معنى قولهم الجنة دار الثواب أنها محل للثواب لا ما توهمه المعتزلة من أن معناه كل من يدخل فيها يثاب ولو سلم كون معناه هذا فهو بالنسبة إلى المكافئين أي كل مكافئ يدخل فيها يثاب والأول جواب بتحقيق والثاني جدلي وكذلك الكلام في دار العقاب (قوله وقد نص الخ) إشارة إلى كون المراد أحد المعنيين المذكورين (قوله فالمراد بقوله الخ) يعني فعمل من ذلك أن المراد بقوله قد دخل الجنة الدخول فيها مثاباً ومنحفاً لا ما هو الظاهر المتبادر من كون الثالث خارجاً عن الجنة * قيل في دخولها حرارة ما من السهو أو لقصد

الاختصار من قبيل الحذف والايصال * وفيه غفلة عن استعمال الدخول بدون كلمة في وعن قوله فادرس الجنة (قوله كما يدل عليه السياق) يعني ان السياق يدل على كون المراد دخولها مثاباً ومستحقاً أعم من أن يكون هذا التحسر صادراً من الداخل في الجنة غير مثاب أو من الخارج عنها ولا يدل على صدوره من الداخل فيها كما يتوهم (قوله ونس عليه قوله فدخلت النار) لا يخفى انه لا حاجة فيه الى التأويل فان الثالث على مذهبهم يكون في الجنة غير مثاب الا أنه حاول الافهام والتنكيك فقال بطريق الفرض لو كان في النار غير معاقب يتأق كونها دار العقاب فيلزم تأويله بذلك الفرض (قوله ذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلاح في الدين بمعنى الانفع) أي يجب على الله تعالى أن يعطي كل أحد ما يكون أنفع في دينه وأما الانفع في دنياه فلا يجب عليه فان الدنيا دنية وخزية لا يبتأ بها ورعاية أنفعها مما هو أنفع في الدين أيضاً تريد عايمهم ان الواجب عليه تعالى أن لا يخلق مجنوناً ولا سفهياً ولا أعمى ولا أخرس ولا أشل فان زوال كل واحد من العقل والعين والسمع واليد والرجل واللسان يضر بالدين وكان الواجب أن لا يخلق الشيطان والمسكرات والشهوات وقيل يلزم (٢٩٣) على قاعدة وجوب الاصلاح في

الدين أن لا يصدر من مكلف كبيرة الى أن يموت * وفيه ان أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى بل لهم * ويمكن أن يجاب بان مبني هذا الزوم أيضاً على وجوب خلق كمال العقل والقوى السليمة والجوارح القويمة ودفع الشياطين وازالة الشهوات وإراءة الثواب والبيئات وإرسال الملائكة لحفظ الناس وتعليمهم كما أرسل اليهم الانبياء عليهم السلام (قوله فالجائي اعتبر الخ) الظاهر ان الفاء تفرع على مامر في الشرح لافي

أخذه من قول الشارح فيشتمل المعمول أفعال العباد (قوله فلا يتم المقصود) وهو ان الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد (قوله وبالجمله حذف الضمير) على تقدير أن تكون مافي الآية موصولة (قوله وقد يوجه بالحمل) أي بحمل الخالق في الآية (قوله علي خالق الجواهر) وعلى هذا لا تكون الآية دليلاً على ان الله تعالى خالق لأفعال العباد (قوله وورود الآية السابقة) وهي قوله تعالى (أمش يخلق كمن لا يخلق) (قوله قد يقال يجوز الخ) أي لا نسلم انه لو كان أفعال العباد كلها بخالق الله تعالى لبطل المدح والذم عليها لجواز أن يمدح العبد ويذم باعتبار كونه محلاً للأفعال كما يمدح الشيء بحسنه ويذم بقبحه باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها (قوله وأيضاً الثواب الخ) أي لا نسلم انه لو كان أفعال العباد بخالق الله تعالى لبطل الثواب والعقاب لجواز أن يكون الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرفاً له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن علمها بان يقال لم أثاب على بعض الأفعال ولم عقاب على بعضها ولا يسأل عن علة خلق الله تعالى الاحراق عقيب مساس النار بان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مساس النار وان لا يخلق النار وان لا يخلق النار وان لا يخلق النار * والسرف في جميع ذلك ان الله تعالى قد أجرى عادته على أن يخلق الاحراق عقيب مساس النار وان لا يخلق النار وان لا يخلق النار * وغير ذلك فيجوز أن يكون الثواب والعقاب من هذا القبيل بان أجرى الله تعالى عادته على أن يثيب على بعض الأفعال ويعاقب على بعضها من يشاء (قوله يؤدي الى التكرار) لان الارادة ذكرت قبل هذا في قول المصنف بارادته ومشيئته فلو فسر القضاء هنا بالارادة لزم التكرار (قوله وهو المقضي) وهو رضاء بالكفر فيلزم الرضاء بالكفر (قوله فالصواب الخ) من تمام القول (قوله وأنت خير الخ) أي لا نسلم انه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى (قوله من حيث هو متعلق) والرضاء

(م - ٣٨ حواشي العقائد ثاني) (شعاع الدين) الحاشية أو على مامر فيها يعني علم من كلام الجبائي انه اعتبر الأنفع في جانب علم الله * وقبل الفاء فصيحة لكن يرد عليه ان من حق التفصيل بعد الاجمال أن يفهم انحصار الحمل من المفصل وههنا ليس كذلك (قوله وبعضهم لم يعتبر ذلك الخ) أي حكم بأن تعريض الثواب والايثار به لكل مكلف يجب عليه تعالى لان التعريض أنفع في الدين وان علم الله تعالى منه الكفر فيرد عليه ان التعريض المذكور لا نسلم كونه أنفع في حقه ولو سلم فيلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً (قوله لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير) أي يجب على الله تعالى أن يفعل بكل أحد ما يوافق حاله في الحكمة والتدبير ولا يمكن الزامهم لان كل ما يكون أخس الاشياء في نظر الانسان وابتلى به شخص يقول هذا مطابق وانه الاوفق بحاله في الحكمة والتدبير وهو لا يخالف مذهب أهل السنة الا في اطلاق الواجب عليه تعالى فان أهل السنة والجماعة أيضاً يقولون ان العالم الحكيم لا يفعل الا ما فيه حكمة ومصلحة ولكن لا يقولون بالوجوب * وفيه أن ما فيه الحكمة والمصلحة لا يلزم أن يكون موافقاً لحال من انصف به * ولا يخفى أن ما نقله الجبائي عن المعتزلة يخالف ما نقله صاحب الدراية عنهم فانه قال قالت عامة

المعتزلة ان ما هو الاصلاح للعبد واجب على الله تعالى ان يعطيه به ويعطيه ولا يجوز أن يكون مقدور الله تعالى لطفه في صلاح العبد ولا يعطيه ذلك ولا يجوز من حكمته أن يعطى محمداً عليه السلام شيئاً ويمنع مثل ذلك عن أبي جهل ولو خص بعضهم عبيده بما يتمتع عن غيره لكان ميلاً وجوراً وأنه ممنوع عن الله تعالى * وقال بعضهم لا يجب على الله تعالى رعاية الاصلاح في حق العبد ولكن يجب أن يفعل بعبيده ما هو المصلحة ولا يجوز أن يفعل بهم ما هو المفسدة لان الحكيم متى أمر أحداً بأمر اقتضت الحكمة أن يعطيه ما ينشأ به للاتيان بالمأمور ولا يجوز أن يتمتع ذلك خصوصاً اذا كان اعطاء ذلك لا يضره ومنعه ولا ينفعه ولان الجود والكرم يقتضيان تعميم الاعطاء فيما يعطى العباد * وقال أهل السنة خص الله تعالى المؤمنين بلطف ولو فعل ذلك في حق جميع الكفار لآمنوا كلهم كما قال الله تعالى (ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعاً) وهو تعالى متفضل في اعطاء ذلك فنع ذلك عن الكفار يكون عدلاً لا جوراً ولا ميلاً (قال الشارح وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه الخ) جعل المنع من الاشتغال بعلم الكلام مقصوداً على أربع (٢٩٤) طوائف عنده لكن الظاهر أنه منع الكلام لسد الباب على الطوائف

المذكورة فان ترك المنفعة الخاصة لاجل عدم ضرر العالم من المهام بين الاتام وأكثر الناس من الطوائف المذكورة رأينا قبل الخوض في الكلام مؤمناً متديناً صالحاً عابداً وبعد الخوض رأينا بعضهم قد كان ملحداً ومنافقاً وبعضهم ضالاً ومتحيراً فانه ذكر في كتبه مذاهب كثيرة بعضها كفر واحداً وبعضها بدعة وضلال يميل المبني اليها أو يتحير فيما بينها إن كان قاصراً وإن كان ذكياً يشغل بالجدال والنزاع

بالكفر من حيث هو مقضى ليس بكفر فإلزام من الرضاء بقضاء الله تعالى ليس بكفر (قوله لا من حيث ذاته) أي الرضاء بالكفر من حيث ذاته كفر لكنه ليس بإلزام من الرضاء بقضاء الله تعالى فانه كفر لا يلزم من الرضاء بقضاء الله تعالى قال الجوابين واحد وانما المغايرة بينهما في طريق التدبر ولما كان طريق جواب الشارح مشتتاً على الاصل والنشأ اختار في جوابه هذا الطريق (قوله ولما كان الرضاء الاول) أي الرضاء بفضل الله تعالى ويتعلق صفته (قوله للثاني) أي للرضاء بالمتعلق المقضى (قوله اذ عدم وقوع هذا المراد الخ) أي عدم وقوع مراد الله تعالى ووقوع مرادات العباد تنقص وغلوية (قوله من الارادة الغير المجربة) التي هي مراد المعتزلة من قولهم ان الله تعالى أراد من المباد الخ (قوله وهو مذهب أهل السنة) فلا فرق بين المذهبين وما يلزم على مذهب المعتزلة يلزم على مذهب أهل السنة (قوله خال عن التحصيل) أي ليس له محصل (قوله مع ترك الاعتراض) أي العقاب في الآخرة (قوله ففيه نظر مرذ كره) وهو ان الثواب والعقاب فضل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه (قوله بعدم فائدة التكليف) أي لو لم يكن للعبد دخل في الافعال الاختيارية لما كان للتكليف فائدة (قوله لجواز ان يكون داعياً) أي باعثاً للعبد الى اختيار الفعل فان التكليف وبعث الرسول ودعوته قد تكون باعثة للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله تعالى الفعل عقبيها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الباعث يصير الفعل طاعة اذا وافق مادعاء الشرع اليه ومعصية اذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لاسباب موجبا لاستحقاقهما (قوله هذا) أي هذا الاعتراض بيان الجبر وعدم القدرة للعبد (قوله وعدم التمكن) أي عدم قدرة العبد على افعاله الاختيارية (لا عدم)

وقد يشاب على الخصم ويفخر عليه فيفيض ويحسد فيأخذ في النضب والمداوة فيهلك وقد قال النبي عليه السلام (لا عدم) في حق المتفخرين (سيظهر قوم يقرؤون القرآن ويقولون من أقرأ منا ومن أعلم ومن أفقه منا ثم قال لا صحابه فهل في أولئك خير قالوا الله ورسوله أعلم قال أولئك منكم من هذه الامة وأولئك هم وقود النار) رواه الطبراني وقال النبي عليه السلام (من قال اني عالم فهو جاهل) وقال في حق المجادلين برواية أبي الدرداء وأبي امامة وأنس بن مالك رضى الله عنهم قالوا (خرج علينا رسول الله عليه السلام يوماً وكنا تماري في شيء من أمر الدين فضرب غضباً شديداً لم ينضب مثله ثم قال انهونا فقال مهلاً يا أمة محمد انما هلك من قبلكم بهذا ذروا المراء لا يمارى لأشفع له يوم القيامة ذروا المراء فان الممارى قد نمت خسارته وكفى انما ما دام يمارى ذروا المراء فان أول ما نهاني عنه ربي بعد عبادة الاوثان المراء) رواه الطبراني أيضاً وقال النبي عليه السلام (من طلب العلم ليحاري به العلماء ويماري به السفهاء ويقرب به وجوه الناس اليه أدخله الله النار) وعلم الكلام معدن الجدال والنزاع وسائر العلوم الشرعية وان وقع فيها الاختلافات لكنها ليست بهذه المثابة وليست في العقائد وقال الامام الغزالي

في احياء العلوم ان حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الادلة التي يتفجع بها القرآن والاخبار مشتملة علي وما خرج عنها فهو اما مجادلة مذمومة وهي من البدع كاسياني بيانه واما مشاغبة بالملق بمنافضة الفرق لها وتطويل بقول المتالات التي اكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطباع وتمجها الاسماع وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين ولم يكن شئ منه مؤلفا في العصر الاول وكان الخوض فيه بالكلية من البدع ولكن تغير الآن حكمه إذ حدثت البدع الصارفة عن مقتضي القرآن والسنة ونبتت جماعة لفقوا لها شها ورثوا فيها كلاما مؤلفا فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذونا فيه بل صار من فروض الكفايات وهو القدر الذي يقابل به المبتدع اذا قصد الدعوة الى البدعة * فلم منه جواز الاشتغال به لبعض الاذكياء الصالحين المخلصين لاجل الضرورة وينبغي ان لا يعلم لذلك البعض أيضاً الاسرا ولا يتداخل فيه الطوائف المذكورة لان كلا منهم يزعم نفسه مركب من البلادة والتعصب والفساد والافساد بدون تميز ظاهر وان لم يكن في نفس الامر كذلك واذا منع منه ظهرت الفتنة والمنازعة ويمكن أن يكون غرض الشارح أيضاً هذا ولكن ذكر ما ذكر ترغيباً وتشويقاً للطالين (٢٩٥) كما هو دأب المؤامنين والشارح

رغب ونحن رغبنا ليحصل الخوف والرجاء والتوجه الى المقصد الاقصى والمطلب الاعلى (قوله الظاهر أن المقول مجموع مافي الكتاب) أقول كون المجموع مقولا بعيد في نفسه وبأباه قول الشارح تصدير الكلام بالنبيه الخ وقول المصنف قال أهل الحق وبأباه أيضاً قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق * وليس يتفرغ على دعوى الظهور غير أن الحق هو أهل السنة فينبغي أن يعكس

لاعدم قدرته على كل ممكن كما زعمه المحشى فاما قول الشارح أما ان يتعلق بوجود الفعل أي فعل العبد وقوله ولا اختيار مع الوجوب أي لا اختيار للعبد في فعله مع وجوب فعله . صرح ببيان الجبر وعدم قدرة العبد على افعاله (قوله ماسبق) في شرح قول المصنف وهي بارادته ومنشئته الخ (قوله بيان بالنسبة الخ) لبيان للجبر بالنسبة الى الموجودات والفعل * وفيه ان ماسبق أيضاً بيان لزوم الجبر وعدم قدرة العبد على افعاله الاختيارية ومنشأ الاعتراضين امر واحد وهو كون افعال العباد بارادته تعالى فتكون الافعال الاختيارية للعباد واجبة فلا تكون مقدورة للعبد (قوله في السؤال والجواب هنا) أي في شرح قول المصنف وهي بارادته ومنشئته وحكمه وقضيته وتقديره (قوله والا لجاز انقلاب علمه تعالى الخ) وهو محال في حقه تعالى لأن ما علمه الله تعالى هو الواقع (قوله وكذا الحال في الامتناع) أي امتناع فعل العبد (قوله بان الاعدام الازلية ليست بالارادة) فيه أنا لا نسلم ان الاعدام الازلية لافعال العباد ليست بالارادة لم لا يجوز ان تكون باعتبار استمرارها بالارادة أي يكون استمرارها بان يتعلق الارادة باستمرارها كما تكون باعتبار استمرارها مقدورة عند بعضهم بمعنى ان لافعال أن يفعل الافعال فيزول استمرار اعدامها الازلية وله ان لا يفعل الافعال فتستمر اعدامها الازلية (قوله ولذا ورد الخ) قال في الحاشية أي أسند عدم السكون الى عدم المشيئة انتهى كلامه (قوله في الحديث المرفوع) الى النبي عليه السلام بعده عنه (قوله لما جوزوا التخلف) أي تخلف المراد عن ارادته تعالى في غير فعل نفسه تعالى وهو فعل العبد (قوله قد منع هذه المقدمة أيضاً) كما منع الشارح المقدمة الثانية بقوله : نوع الخ (قوله لان العلم تابع للمعلوم) هذا سند المنع أي لا نسلم تماثل علم الله تعالى بفعل

التفريع ويقول فالمراد مجموع مافي الكتاب لان المتبادر من أهل الحق أن يكون أهل الحق في جميع الاقوال أوفى الاكثر (قوله وان خص الخ) أي وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالاختصاص اصافي بالنسبة الى قوله والعلم بهامتحقق أو تقول في الكلام تقدير في الموضعين وهو أظهر الاحتمالات عندي وقيل الاحتمال الثالث فان أهل الحق لكثرة استعماله عندهم في أهل السنة صار كالمعلم لهم (قوله عن آخرهم) أي جميع ما عدا السوفسطائية * قيل في وجه افادة عن آخرهم العموم أن عن بمعنى من والمعنى عن آخرهم الى أولهم * وأورد عليه ان الظاهر من أولهم الى آخرهم * وأجيب بأن الحكم على الكل انما يمكن عند الاطلاق على الفرد الآخر عند التبع فيحكم من الآخر الى الاول * وقيل عن باقية على معناها أي مجاوز عن آخرهم (قوله قد فتح الباء رعاية الخ) أقول هذا مردود لاستلزامه افساد كلام الشارح فان كلامه يتبادي بأعلى صوت ان الحق والصدق مترادفان باعتبار المعنى الحقيقي وان اختلفا في الاستعمال باعتبار المعنى المجازي عند الاكثر أوفى الظاهر له وقول الفاضل المحشى لكن لا بلائمه لا بلائمه فانه يشعر بالصحة والملائم أن يقول ويبطله أو يدفعه ونحو ذلك (قوله قد يطلق على غير الأقوال) اما

بالاشتقاق أو بالمواطأة. (قوله قال في حواشي المطالع بوصف بكل منهما القول للمضابق والعقد المطابق) وأما إطلاقه على الأديان والمذاهب فمجوز بعين الملاقة الصحيحة بل إطلاقه على الأقوال وإن شاع لم يقع (قوله أذا المنظور أولاً في هذا الاعتبار الخ) بيان لوجه التسمية * ولا يخفى أن الكلام ليس في تسمية الحكم المطابق بالفتح حقاً والحكم المطابق بالكسر صدقاً بل في تسمية مطابقتها بالكسر أو بفتح الواقع فإن المشتقات لا تحتاج إلى وجه التسمية بعد تعيين الوجه في المأخذ * وتحقيقه ما قال السيد قدس سره في حاشية المطالع أن المطابقة بين الشئين تقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المغالطة فإذا طابق الاعتقاد الواقع فإن نسب الواقع إلى الاعتقاد كان الواقع مطابقاً بكسر الباء والاعتقاد مطابقاً بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقاً بالمعنى المصدري ويقال هذا اعتقاد حق على أنه صفة مشبهة وإنما سميت بذلك لأن المنظور إليه أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً ثابتاً متحققاً وإن نسب الاعتقاد إلى الواقع كان الاعتقاد مطابقاً بكسر الباء والواقع مطابقاً بفتحها فهذه المطابقة الثانية للاعتقاد (٢٩٦) تسمى صدقاً ويقال هذا الاعتقاد صدق أي صادق وإنما سميت بذلك تمييزاً

عن أختها انتهى * فقط ما يقال إن الحكم أيضاً متصف بالحقبة والثبوت كما يقال الاعتقاد الجازم الثابت فلا يحتاج إلى أنه يتكلف ويقال أذا المنظور أولاً الخ وأما تسمية الحكم المطابق بالكسر بالصدق فليتميز أيضاً ولا يرد عليه ما يرد على الشارح من أن مطابقة الواقع للحكم ليست صفة الحكم * وللسائل أن يعود ويقول لا حاجة إلى ما تكلفوا به في وجه التسمية فإن انضاف الحكم بالثبوت أي الثبات والتقرير يكفي في هذه التسمية أيضاً بل

العبد باختياره ويكون فعله الاختياري واجباً لجواز أن يكون علم الله تعالى تابعا للمعلوم بمعنى أن الله تعالى إذا علم في الأزل أن العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا وتعلقت بذلك الفعل فيه إرادته تعالى ويوجب ذلك الفعل الاختياري بتعلق إرادته تعالى به فيكون تعلق علمه تعالى بذلك الفعل في الأزل متفرعا على تعلق إرادته تعالى به فيما لا يزال وتابعا للمعلوم الذي هو الفعل الاختياري الذي يجب فيما لا يزال بتعلق إرادته تعالى به فيه فلا يكون تعلق علمه تعالى به سبب وجوب ذلك الفعل بل لا يكون له مدخل في وجوبه وسلب القدرة والاختيار عن العبد * هذا تفصيل منع المحنى وسنده لكنه إنما يرد هذا المنع مع سنده على من فرع وجوب الفعل الاختياري على مجرد تعلق علمه تعالى كما ذكر في الآليات في شرح المراتف في المقصد الأول من المرحل السادس في أفعاله تعالى * والشارح فرع وجوب الفعل الاختياري على مجموع تعلق العلم والإرادة وتعلق إرادة الله تعالى بالفعل الاختياري يكون الفعل الاختياري واجباً بلا تردد وإنما يرد المنع على مناقاة ذلك الوجوب للاختيار كما ذكره الشارح بقوله قلنا بمنوع الخ قدبر (قوله في وجوب الفعل) أي فعل العباد وسلب القدرة عن العباد (قوله إذا تفرعت الخ) قد عرفت أن تعلق علمه بمنوع الخ على تعلق إرادته لا العكس (قوله ليس من العبد) أي ليس صادراً منه (قوله فذلك مذهب الأشعري) أي كون اختيار العبد من الله تعالى لا من العبد (قوله بكل من الطرفين) أعني الفعل والترك (قوله الجبر) أي كون العبد مجبوراً في فعله الاختياري وإن لا يكون مختاراً (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) أي نقض الدليل بتعلق علمه تعالى بأفعاله وجريانه في أفعاله تعالى * قد عرفت أن وجوب الفعل

المطابقة أيضاً متصفة بهذا المعنى ولا يخفى أن الواقع أيضاً لا يتصف بالثبوت إلا بالمعنى المذكور فإن المراد من (الاختياري) الواقع النسبة الخارجية وهي لا تتصف بالوجود الخارجي فتأمل (قوله وأما المنظور أولاً في الاعتبار الثاني الخ) قيل كون الأنبياء معني أصلياً للصدق بمنوع وما ذكره الشارح في بيان الخبر الصادق من أن الصدق قد يقال لا لب الخبر بمعنى الأخبار عن النبي على ما هو به لا يستلزم كونه معني أصلياً بل يجوز أن يكون فرعاً للمعنى المذكور ولو سلم أصالته لاسم انصاف الحكم به بل المتصف بالخبر كما قال الشارح هناك فيكونان من صفات الخبر * ويمكن أن يجاب بأن الفرق المذكور بين الحق والصدق ليس الاعتدال خواص من أهل الاصطلاح فالمطابقة بالكسر معنى اصطلاحى للصدق والأنبياء معني لغوي وأهل اللغة لا يعرفون الدقائق وقد يوصف القول والحكم بالأنبياء كما يقال هذا القول بخبر وبني ويشعر بكذا وكذا فتأمل (قوله حاصله حمل مثله على التسامح الخ) والاشبه هو ما ذكره فان الكلام في المعنى القائم بالثبوت لافي الصفة النخوية فلا مدخل للاشتقاق وعدمه وإذا وجدنا معني قائماً بشئ نقول هذا صفة له ونحن نعلم أن مطابقة الواقع للحكم ليس معناه قائماً بالحكم وكون الحكم بحيث يطابق الواقع فالمطابقة ليست معني قائماً

بالحكم (قوله لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية) كان الواجب أن يفسر المراد أولاً ويوضحه ثم يترتب عليه بعدم المنع أو بعدم الجمع حتى لا تحصل الحيرة للمبتدئ فان من لا يعلم المراد كيف يحكم أنه يصدق على الامر الفلاني أولاً يصدق لكنه اشار في الجواب الى أن الاصح في الاحتمالين ما به الشيء ذلك الشيء والواضح في العبارة أن يقول المعروف ما به يكون الشيء ذلك الشيء * قيل تقديم الظرف للتخصيص أي به وحده لأمع غيره فخرج بذلك جزء المساهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء يكون به موجوداً لاهو هو وخرج بتكرار الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق يكون انساناً لكن المراد وحده بصير الانسان انساناً فظهر بما ذكرنا أنه لا حاجة الى أن يقال جميع ما به الشيء هو هو لخراج الجزء وان تكرير الضمير لا بد منه انتهى وفيه أنه لا يصدق على مثل الناطق الابارحاع الضمير الى شيء غير مذكور فحينئذ يصدق عند تكرير الضمير أيضاً (قوله لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود) فيه ان هذا لا يصدق الاعلى العلة التامة لان الظاهر أن التقديم للتخصيص وان جعلت الباء للسبب المؤثر لا يصح التعريف فان المساهية ليست بمجعل للفاعل عند هذا (٢٩٧) المعروف وبظهر بهذا أيضاً جوابه

علاجه * أقول الاولى أن يعرف الحقيقة والمساهية بانها هي ذات الشيء بطراً عليها الوجود والمشتقات * وقيل جميع أجزاء الشيء وأركانها ولا يخفى أنه لا يصدق على المساهية البسيطة (قوله وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم الخ) أقول الاشبه أن يكون هذا مراد المعروف وان كان خلاف التبادر من العبارة ويكون ما به الشيء احترازاً عن العوارض ولكن يصدق على الملل الاربع وقوله هو هو بيان للمراد وكناية عن الاتحاد كانه قال يعني

الاختياري للعبد انما يكون بتعلق ارادته تعالى به لا بتعلق علمه تعالى به فالتعلق بالعلم لا يكون بتعلق ارادته تعالى بافعاله تعالى لا بتعلق علمه تعالى بها (قوله وأما بالارادة الخ) أي وأما نقض الدليل بتعلق ارادته تعالى بافعاله وجريانه في أفعاله تعالى فوقوق على كون تعلق ارادته تعالى أزلياً كما يتوقف تمام أصل الدليل في أفعال العباد على ذلك وتعلقات الارادة حادثة لان أثر الارادة حادثة كما عرفت في أصل الدليل فكما لا يتم أصل الدليل لا يتم جريانه في أفعال الله تعالى لانتهاء أزلية تعلق ارادته تعالى * وفيه أنه قد عرفت ورود المنع على توقف أصل الدليل على كون تعلق ارادته تعالى أزلياً فكذا يمنع توقف جريان الدليل في أفعاله تعالى على كون تعلق ارادته تعالى أزلياً (قوله أيضاً) أي كما أن أصل الدليل مبني على أزلية تعلقات الارادة (قوله لا يصددها) حتى لا يوجد الاختيار ويلزم الايجاب ويتم النقض (قوله بخلاف ارادة العبد) فان تعلق ارادة العبد حادث ليس بأزلي فقبل تعلق ارادة العبد تعلق علمه تعالى وهو موجب لفعله (قوله اذ لا حكم للضرورة) أي لا تحكم الضروريات بالتأثير (قوله صرف القدرة) أي صرف العبد القدرة (قوله متعاقبة بالفعل) أي بفعل العبد (قوله بمعنى أنه يصير سبباً الخ) يعني ان جعل القدرة متعاقبة بالفعل وهو بتعلق الارادة معناه ان تعلق الارادة يصير سبباً لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة مقارنة بالفعل (قوله وأما صرف الارادة) أي صرف العبد الارادة (قوله لان صرف القدرة متأخر الخ) تمثيل لقوله وهو غير القصد الذي يحدث عنده القدرة يعني ان القصد الذي هو صرف القدرة متأخر عن ذات القدرة وهي متأخرة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة فيكون القصد الذي هو صرف القدرة متأخراً عن القصد الذي يحدث

هو هو أي نفسه وذاته فتخرج الملل الاربع واستعمال الباء السببية باعتبار الاجمال والتفصيل والتعابير في الجملة أو تقول مراده ما به الشيء نفسه أي لا وجوده وكاله فيكون احترازاً عن العوارض والعلة الفاعلية والناشئة فانه لا دخل لها في ذات الشيء ونفسه وقوله هو هو احتراز عن المسادية والصورية (قوله أي بالكنه) أقول الظاهر ان مراد الشارح من قوله بما يمكن تصور الانسان بدونه بما يمكن وجود الانسان وحصوله بدونه وهذا في الاستعمال شائع كما يقال هذا لآخر غير متصور أي تمتع الوجود ولا يرد عليه شيء من الاسئلة المذكورة حتى يرتكب في دفعها التكلفات ودفع الحشي رحمة الله عليه في واد فيه عقبات كثيرة فلم يرد على عتبة واشتغل بتسوية طريق وقلم تلال وأحجار وأخرج طريق الى برية خالية والحق أنه عمل فيه عمل الغير هاد وجد ما وجد قال بعضهم المراد ما يمكن تصور الانسان مجرداً عنه أي بدون اعتباره والاتفات اليه أي ما يمكن تصويره مع قطع النظر عنه انتهى ويمكن أن يقال ان المراد من التصور هو الاعتبار وهذا أيضاً وجه صحيح لا يرد عليه شيء * وقيل المراد بما يمكن بدونه وبما لا يمكن بدونه أنه لا يتوقف عليه ويتوقف عليه وهو لا يحسم مادة الشبهة ولو قال الشارح

بمخلاف العرضيات وبعض الذاتيات فانها ليست مابه الشيء هو هو اسكان أولي وأظهر فان المراد تميز الماهية عن جزئها وخارجياتها لاعتبار الخارجيات فقط ولا تميز الذاتيات عن الخارجيات كما يتوهم من الظاهر (قوله وجوابه بعد تسليم الاستفادة به الخ) نقل عنه يعني يجوز أن لا يكون مذكراً معرفاً مساوياً للمعرض كما يشعر كلمة من في قوله من العوارض فلا يكون المستفاد أيضاً معرفاً مساوياً بل يكون أعم انتهى وفيه ان اللازم كون مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدون بعضاً من العوارض مطلقاً لا كون ما يمكن تصور الشيء بدون بعضاً من العوارض (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم) وفيه منع ظاهر وماتقل عنه في الحاشية لا يجديهِ وأيضاً زمان الذاتي غير زمان تصور الماهية فاهك عنه في ذلك الزمان وما قيل ان المراد ان تصور الماهية بالكنه لا يثبتك عن تصور الذاتي وان افك تصور الذاتي عنه فمع عدم مساعدة اللفظ لانه يشعر باتحاد زمانهما يرد عليه أنه ينفك على قول من قال ان تصور المحدود غير تصور الحدود أنه مفاض من المبدأ عند تصور الحد فان تصور الحد معدله (قال الشارح (٢٩٨) وقد يقال ان مابه الشيء الخ) انما أخر هذا الاحتمال وصدر الجملة بقدر التقليل

اشارة الى أن المراد هنا هو المعنى الاول (قوله والشارح قد أطلقها على الماهية الخ) يشير الى أن هذا غير وارد فيما بين القوم والشارح اخترعه من عنده* وأجيب بان هذا الإطلاق كثير لكن المعارض لم يطلع عليه (قوله أورد الفاء ايذاناً بأنه ناشئ الخ) قيل كونه ناشئاً عما سبق معلوم من الفاء الاول فلا حاجة اليه* وأجيب بأن الفرض من الاجل تعقيب لفظي ومن الثاني تعقيب معنوي وهذا مردود بل كل من الفاهين

عنده القدرة (قوله فلا تكون مع الفعل) أي فلا تحدث القدرة مع الفعل (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) لا التعقيب الزماني والا فالقدرة مع الفعل ولا تقدم عليه بالزمان ولو كان إيجاد الله تعالى عقب زمان صرف القدرة لزم تقدم القدرة بالزمان على الفعل فلا يكون معها مع انه يجب أن يكون مع القدرة عند الاشاعة كما سيجي* (قوله منفرد بماله من دخله في التأثير) محصولة ان كل واحد منهما منفرد بدخله في التأثير في مذهب الاستاذ (قوله وخلقه كذلك) أي بدخل قدرة العبد رد على قول القائل مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة (قوله من نفى قدرة الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة (قوله كالنار للاحراق) فانها علة عادية للاحراق والمؤثر الحقيقي هو الله تعالى (قوله من شأنها التأثير) أي من شأن الاستطاعة كما سيجي في الكلام الذي بعد (قوله عنده) أي عند صاحب البصرة (قوله عندهم) أي الجمهور (قوله في ترك الواجبات) أي ترك العبد الواجبات (قوله وهو لا ينافي الذم) أي ذم العبد بترك الواجب لا ينافي ذم العبد بفعله المنهيات (قوله على ما سيجي) في الشرح في قول الشارح وقد يجب بان القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (قوله أن هذا الكلام الزامي) فيه انه لم يعمل الشارح قوله لزم وقوع الفعل بلا استطاعة بأنه باطل لانه يستحيل وجود الفعل بدونها حتي يكون الكلام مبنياً على تأثير القدرة الحادثة كما هو مذهب المعتزلة ويكون الدليل مركباً من المقدمات المسماة عندهم فيكون الزاماً لهم بل تعليقه ما ذكره الشارح قبل هذا بقوله وبالضرورة ان لقدرة العبد وادارته مدخلا في بعض الافعال الخ وينه المحشي بقوله (أي بالدوران والترتب المحض) كما مر آنفاً فثبت لا يكون الدليل الزامياً بل تحقيقاً

للتعقيب المعنوي لكن أحدهما جزء من كلام الشارح والآخر من كلام السائل يعني ان السائل اذا سئل (قوله) ههنا يقول فالحكم الخ كما قال الشارح فان قيل الخ (قوله اذلا لغوية في قولك الخ) تعليل لكون المنشأ بمجموع الامور الثلاثة يعني لو لم يكن مجموع الامور الثلاثة بل واحدا منها أو اثنين لكانت اللغوية باقية مع زوال واحد منها لبقاء العلة النامة مع ان الامر ليس كذلك (قوله والقصر على البعض تقصير)* اشارة الى قصور ما يقال ان المنشأ بيان معني الحقيقة والثبوت ولا مدخل لكون الشيء بمعنى الوجود فان الشيء اذا كان أعم من الوجود أيضاً يلزم اللغوية لان الحكم ليس على جميع افراده بل على الجنس فيكون لغواً وأما كون الشيء بمعنى المعدوم فلم يقل به أحد* أو الى ما يقال ان الثبوت لو لم يكن مراداً لوجود بل كان أعم منه كما قالت به المعتزلة يكون الحكم لغواً وكل منهما مدفوع بما ذكرنا (قال الشارح بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة بمنزلة) الاولى أن يقال نفوس الثوابت ثابتة (قال الشارح وهذا الكلام مفيد) قيل هذا اشارة الى ما نحن بصدده أي قولنا ما نعتقده حقائق الاشياء ثابتة في نفس الامر كلام مفيد فانما نظرنا الى العالم شاهداً أو موقراً مقررة بحسب الظاهر متميزة

بالاسماء والاحكام اعتقدنا انها اشياء فنحن نتوجه الى تلك الامور ونستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي والحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد ربما يحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله انا نحزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالبيان وبمضاهيها بالبيان فعمل ان هذا القائل حمل القضية على السكينة بحمل الاضافة واللام على الاستغراق والمعنى حقائق جميع الموجودات بحسب الاعتقاد ثابتة وحل البيان على الدليل * ولا شك في احتياجهما حينئذ الى الدليل فلا وجه لكلمة ربما وايضاً تخالف لقول الشارح فيما بعد ان المراد الجنس * وان حمل على الجنس كما ذكر الشارح لا يحتاج الى الدليل اصلاً * ويمكن ان هذا اشارة الى انه يؤخذ موضوعه ومحموله واحداً بحسب اللفظ والمفهوم ومختلفاً بحسب الاعتقاد ونفس الامر كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان والدليل في بعض المواد مثل قولنا واجب الوجود موجود وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري فانهما وان لم يكونا لفونين لكن لم يؤخذ موضوعهما بحسب الاعتقاد ولم يكونا محتاجين الى الدليل * وما قيل (٢٩٩) انهما بعد التأويل يحتاجان الى الدليل

فليس بشيء لان المراد انهما لا يحتاجان الى الدليل في زعم القائل وادعائه يعني انا ابو النجم المعروف بين الناس بالفصاحة والبلاغة وشعري شعري بناسب ويليق بحالي فكما اني فائق على اقراقي وامثالي فكذلك شعري شعري * وامثال هذا التأويل شائع ذائع بين الناس يقال عند الاقتضار اخي اخي وفرسي فرسي وسيفي سيفي الى غير ذلك ويكون الفرض معلوماً لا يخفى على احد فلا ينبغي ان يقال انه يحتاج الى التأويل بالنسبة الى الجميع

فتدبر (قوله من يقول بتأثير القدرة) وهم المعتزلة (قوله في وجود الفعل) بل هو بمحض قدرة الله تعالى (قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى) أي نقض دليل ان القدرة يجب ان تكون مقارنة للفعل لاسابقة عليه بان يقال لو كان هذا الدليل بجميع مقدماته صحيحاً لزم ان تكون قدرة الله تعالى حادثة واللازم باطل فاللزوم مثله * وانما لا يرد هذا النقض لان كون القدرة عرضاً مأخوذاً في الدليل فلا يجري الدليل في قدرة ربه تعالى لانها ليست بعرض عند المتكلمين لانه قسم من العالم وهو ماسوى الله تعالى وصفاته (قوله اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلاً) أي مذهب الشيخ ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف من انه قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل أي انها توجد حال حدوث الفعل وتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلقها به * الى هذا كلام شرح المواقف وقوله ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلاً عن تعلقها به صريح في ان مذهب الشيخ ان لا قدرة قبل الفعل (قوله كما ستعرفه) في رد ما يقال في قوله لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية (قوله ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها) على تقدير تأثير القدرة الحادثة (قوله أو معها) على تقدير عدم تأثير القدرة الحادثة (قوله والا) أي وان لم يتمتع قيامها معا (قوله أن تابع شيء في التجزئ الخ) المراد من التابع هو العرض ومن الشيء هو المحل ومن قوله لا آخر هو البقاء فالمعنى انه يجوز ان يقوم العرض مع بقاءه بالمحل ويكون البقاء صفة بالذات للعرض بخصوصية ذاتية بينهما فلا يرد ان جعل أحدهما صفة للآخر ليس أولى من العكس فتدبر (قوله بلفظ محمد دال الخ) كلفظ سلامة

او بطريق الصرف عن الظاهر والمتبادر من قوله هذا الكلام تصحيح قول المصنف لا مطلق أنه يؤخذ موضوعه بحسب الاعتقاد ولا يحسن حمل قوله وليس مثل قولك الخ على ذلك المطلق * ويمكن ان يقال ان مراده ان قولنا ما نعتده حقائق الاشياء من الكليات الطبيعية وتسمية الاسماء امورا ثابتة في نفس الامر كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان كما يقال الانسان جزء من الانسان وهذا الانسان موجود فالانسان موجود لان وجود الكل يستلزم وجود الجزء * وفيه ان الحقائق اذا حلت على الكليات الطبيعية لا تكون القضية لفوا بل يكون اثباتها من اعسر النظريات وأشكلها ولا معنى ان يقول بمنزلة السوفسطائية المنكرونها لاجل البداهات (قوله أي قلما يحتاج الى بيان معناه) هذا عدول عن السياق فان سياق كلام الشارح ان هذا اشارة الى قوله ما نعتده حقائق الاشياء وتسمية بالاسماء الخ وهذا لا يحتاج الى بيان المعنى بل الى الدليل إن احتاج * وايضاً لو كان المراد ما ذكره كان حق العبارة ان يقول كلام مفيد لا يحتاج الى البيان الا قليلاً (قوله فان شعري شعري الخ) يشعر بانه لا نزاع في قوله انا ابو النجم لان الموضوع والمحمول متغايران فيه وكون المخاطب عالماً غير معلوم ولو سلم لا نلزم القوة لجواز ان يكون الفرض

آخر لكن الظاهر أن مراد الشارح أن مانحن فيه ليس مثل أنا أبو النجم ولا مثل شعري شعري فلهما وإن لم يكونا لغويين لكنهما معلومان للمخاطب وغرض القائل من الغاية تعظيم شأنه وشأن شعره وتبنييه المخاطب على القيام بمخدمته والتوجه إليه وترك عدم مبالاه وأما المخاطب هنا فافل بل متردد أو منكر كالسوفسطائية والاحتياج الى الدليل أو التنبيه بالنسبة اليهم فيصح قوله ربما يحتاج الى البيان وقوله شعري شعري كذلك مدفوع بما ذكرنا من كونه معلوماً للمخاطب ولو بادعاء الشهرة بين الناس * وقوله في الحاشية وجعله مبنياً على وجه لم يذكر في الكتاب ساقط أيضاً فإن جملة مبنياً على ما ذكره في الكتاب وناظراً إليه ليس من الواجبات بل ليس من المستحسنات أيضاً فإنه لو قيل هذا الكلام ليس مثل الثابت ثابت ولا مثل أنا أبو النجم الخ بدون ذكر مفيد ربما يحتاج الى البيان لا يكون في الكلام قصور مع أنه لا يلزم من عدم كونه ناظراً الى الافادة أو الى قلة الاحتياج كونه ناظراً الى وجه لم يذكر في الكتاب فإن أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد المذكور فيها نحن بصدده يعني أنه ليس متحدي الموضوع والمحمول ولا مختلفي (٣٠٠) الموضوع المعروف المشهور أو المأخوذ بحسب الخارج (قوله وهذا

الاسباب قوله وتارة بلفظ مفصل) كلفظ سلامة أسبابه وكلفظ ذو سلامة (قوله التمول) وهو لفظ يحمل دال على الاضافة ضمناً (قوله وكثرة المال) وهو لفظ مفصل دال على الاضافة صريحاً (قوله والسرفه) أي في اعتناء صحة التكليف على الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب (قوله ما يمنع في نفسه الخ) كجمع الضدين (قوله وما يمكن في نفسه) كخلق الجسم (قوله وما يمكن منه) كإيمان الكافر وطاعة العاصي (قوله وقد يوجه) أي ما قبل (قوله بهذا الاعتبار) أي باعتبار عدم تأثير القدرة الحادثة في ذلك الفعل (قوله وفيه) أي في التوجيه الثاني (قوله كون كل تكليف كذلك) أي مما لا يطاق بهذا المعنى (قوله أي بما يمكن في نفسه الخ) أي المراد بما ليس في الوسع هو المرتبة الثانية بقرينة قول الشارح وإنما النزاع في الجواز (قوله وإنما النزاع في الجواز) إذ نزاع المعترلة في جواز تكليف العبد بما لا يطاق الذي هو المرتبة الثانية (قوله ولك ان تأخذ هما الخ) أي تأخذ المرتبتين على الإطلاق في الاتفاق على عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع ولا يلزم منه أن يشملهما جواز التكليف (قوله لا يستلزم الشمول) أي شمول جواز التكليف للمرتبتين (قوله وقد يقال الخ) هذا اعتراض على أن عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه بأنه وقع تكليف أبي لهب بما ليس في الوسع (قوله أنه لا يؤمن) إذ أخبر النبي عليه السلام بأن أبي لهب لا يصدق ولا يؤمن به بل يموت كافراً (قوله بأن يصدق الخ) تفصيله أنه لو فرض أن أبي لهب آمن وصدق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به من عند الله ومن جملته أنه لا يصدق عليه السلام في شيء مما جاء به من عند الله فلم يسم حال وجدانه في نفسه التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام أن يصدق

المعنى لا يحصل بمجمل الاضافة للعهد (قيل عليه جعل الاضافة للمحمول يكفيان وإن لم يحصل هذا المعنى * وأجيب بأن العهد يقتضى الذكركر الحقيقي أو الحكمي ولم يوجد واحد منهما * وثانياً لو سلم يدفع اللغوية * وأنت خير بأن في الذكركر على الإطلاق دعوى غير مسموعة وبعد تسليم الذكركر وحمل الاضافة على العهد اندفاع اللغوية ظاهر فإن الاضافة لو حملت على العهد تحمل على المحمول لافي الموضوع أوفي كليهما * والظاهر من

حال الحبيب أنه حملها عليها في كليهما أوفي الموضوع والالابني أن يتردد في الافادة (قوله واعلم ان الاشاعة (بأن) لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعي الخ) أقول هذا هو المناسب للمقام بل المراد من الحقائق أيضاً غير المعنى المذكور وحاصل الكلام ان الاشياء ثابتة في الحقيقة أو أعيان الاشياء ثابتة لا كما زعمت السوفسطائية من أنها خيالات وأوهام باطلة * وحمل الحقائق على ما به الشيء هو حمل على ما لا يقول بثبوته أكثر العقلاء المحققين فضلاً عن السوفسطائية * وكون المراد بثبوتها ثبوت افرادها دوران من بعيد * وكون الحقيقة هنا بمعنى المساهية مطلقاً وكون المراد من الاشياء الجنس أمر مصرح به في الشرح فلا ينبغي أن يقال عدم توجه السؤال على تقدير أن يراد من الحقيقة المساهية مطلقاً وأن يراد من الاشياء الجنس فلا يصح قوله لم يتوجه السؤال أصلاً (قوله فاللام في العلم لا تستغرق الانواع) قيل عليه لم يثبت في شيء من استمالاتهم حمل لام التعريف على استغراق الانواع ولو ثبت ذلك لكان معنى خامساً لها إذ لا شبهة في عدم اندراجها في شيء من المعاني الاربعة وأما المقام فهو أعدل شاهد على أن المراد من الجنس مطلقاً إذ لا خصم يدعى السالبة الكلية فيكون في ردها الموجبة الجزئية والجواب عن الاول ان

استغرق الانواع داخل في استغرق الافراد فان الافراد اعم من افراد النوع والشخص وعدم الوجود ان لا يدل على عدم الثبوت * وعن الثاني ان المقام مقام التنبية على وجود المحدثات المشاهدة وتحقق العلم بها ليستدل على وجود الصانع وصفاته واقواله وهذا لا يكون بدون الانواع المذكورة * وقد يتوهم ان المراد من معونة المقام ذكر المعرف باللام بعد قوله حقائق الاشياء ثابتة فان فيه تصورات وتصديقات فتحقق الانواع والمقام قرينة على ارادتها ولا يخفى فساد ما المراد منه العلم اليقيني وهذا القول لا يستلزم اليقين لجواز صدور القول مع الشك ولو سلم فلا يلزم التصديق باحوالها فظهر ان قوله والعلم بها متحقق غير مستدرك فلا يحتاج الي ان يقال انه تصريح بماعلم التزاما وزد على اللاادرية من ان العلم بقضية لا يستلزم العلم بعامها وظهر وجه آخر للتقدير وهو كون العلم عندهم بمعنى اليقين وقال بعضهم المراد من كون اللام للاستغراق ان مراد الشارح من قوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها اي التصديق بثبوتها في نفسها وثبوت احوالها مطلق العلم بالشيء اعم من هذه الثلاثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ولا يخفى انه خلاف الظاهر من كلام الشارح (٣٠٩) فان المتبادر منه ان كل واحد

منها متحقق لكن قول الشارح المراد الجنس ردا على القائلين الخ يؤيد ما ذكره اللهم الا ان يقال المراد من الجنس جنس الحقائق لا جنس العلم بجنس الحقائق فيجوز ان يتعلق بحقيقة واحدة انواع العلم فاذا تحقق انواع العلم يحصل الرد على اللاادرية كما يحصل على تقدير تحقق جنس العلم بل بالطريق الاولى * فعلم من هذا ان الرد على المنكرين لثبوت حقيقة شيء من الاشياء يحصل براءة الاستغراق في حقيقة الاشياء ايضا بل بطريق

بان لا يصدق بشيء مما جاء به النبي عليه السلام من عند الله وهو محال فتكليفه بالايمان تكليف بالمحال (قوله واذا كان ما وجد من نفسه) اي التصديق بان لا يصدق عليه السلام فيما جاء به من عند الله (قوله ما وجد من نفسه) اي حال وجدانه تصديقه عليه السلام فيما جاء به من عند الله (قوله يجوز ان لا يخلق الله الخ) اي يجوز ان يعلم ويصدق بما جاء به النبي عليه السلام ولا يخلق الله العلم بذلك العلم والتصديق فقد يصدق بان لا يصدق بشيء مما جاء به ولا يجد من نفسه خلافة فلا يكون ذلك التصديق عملا غايته انه خلاف العادة (قوله خلافة) اي خلاف تصديقه في ان لا يصدق (قوله بخصوص انه لا يؤمن) اي بخصوص خبر الرسول عليه السلام وهو ان ابا لهب لا يؤمن بل يموت كافرا (قوله وهو ممنوع) اي لا نسلم ان خصوص خبر الرسول وصل الى ابي لهب (قوله بما عدا) اي بما عدا انه لا يؤمن (قوله لو صح هذا التقرير) اي تقرير استدلال المعتزلة (قوله لزم ان لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب) اي دليل المعتزلة جار فيه وتخلف عنه المدعي * وتقرير جريانه هنا هو انه لو كان تكليف أمثال أبي لهب جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكن لزم من فرض وقوعه محال لانه لو وقع لزم كذب أخبار الله بانهم لا يؤمنون فينتج انه لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب مع انه جائز بل واقع فلا يكون دليلهم بجميع مقدماته صحيحا (قوله بالاجل المضاف) اي في قول المصنف باجله (قوله فلا يتقيد بالشرطية) اي لا يكون جزءا للشرط (قوله قالوا المسئلة) اي مسئلة ان المقتول ليس ميتا باجله (قوله لا يوافق تحرير محل النزاع) وهو ان المقتول ميت باجله وقد حرره الشارح بقوله اي الوقت المقدر لموته * فلا مجال لتعدد الاجل الذي هو عبارة

(م - ٣٩ حواشي العقائد ثانی) (شجاع الدين) الاولى * وبعد التلويح التي انما ثبتت به الحياى رحمه الله اولى واقرى مما ثبت وتمسك به هذا القائل فان الفرض الاصل من قوله حقائق الاشياء ثابتة الخ التنبية على وجود ما نشاهد للاستدلال والرد على المخالفين مقصود بالتبع والرد حاصل بما ذكره الحياى والاستدلال لا يحصل بما ذكره القائل فليتأمل (قوله فن قدر الثبوت الخ) فلما اورد على الشارح ان ارادة الجنس وان اقيدت الرد على المخالفين لكنها تفيد الفرض الذي ذكرته وهو الاستدلال بسبب العلم بوجود المحدثات على وجود الصانع فلا بد من تقدير الثبوت اجاب بان ارادة الجنس في قوله حقائق الاشياء لافي العلم فان اللام فيه لاستغراق الانواع والرد حاصل والاستدلال ايضا على وجه اكمل فلا يجب تقدير الثبوت مع ان ما ذكره لا يجدي في الاستدلال فقد غلط غلطين ظن وجوب التقدير وكفاية تقدير الثبوت ويمكن ان يجاب بان المتبادر من قوله والعلم بها اي العلم المتعلق بالحقائق العلم التصوري لانه متعلق بالمفردات والعلم التصوري لا يكفي في دلالة * والتاويل بان المراد اعم من العلم المتعلق بنفسها وثبوتها واحوالها ابعد من تقدير الثبوت واكثر تكلفا اذ الثبوت

أهم من الثبوت في نفسها والثبوت لغيرها وحصول العلم التصديقي يستلزم حصول العلم التصوري فيكفي تقدير الثبوت في الاستدلال*
 ويجب تقدير الثبوت لثلاثا يتبادر الوجود الى العلم التصوري فيقوت الفرض الاصل (قوله يد عليه أنه إن أريد عدم العلم بالجميع
 تفصيلا فسلم الخ) يمكن إن يقال أن مراد هذا القائل أن المتبادر من قوله والعلم بها متحقق هو العلم التفصيلي لأن المتبادر من العلم
 المتعلق بالحقائق التصورية بالكنه والتصوير بالكنه لا يكون الا بالتفصيل* وأما العلم بثبوت الحقائق فالمتبادر منه العلم التصديقي الحاصل بأي
 تصور كان فظهر أن قوله لا دليل على هذا التقييد ليس كما ينبغي* وقوله رحمه الله مع أن تعميم الشارح ينافية اعترض عليه بوجهين*
 الاول أن هذا القائل خصم للشارح فلا يضره كون كلامه منافيا لكلام الشارح* والثاني أن تعميم الشارح العلم إنما هو بالنسبة
 الى التصورات والتصديقات ومن الجائز أن يكون المراد بالتصورات التصورات بالكنه فلا منافاة* والجواب عن الاول أن مراد الشارح
 والحشي أنه ليس لاحد أن يوجه كلام الخصم بالتقييد ويقول في مقابلته أن مراد الخصم هو التصور بالكنه فيقتضي التفصيل
 فانا نقول لا دليل له مع أن الظاهر (٣٠٢) من تعميم الشارح أن المراد من العلم المطلق فهذا السائل يكون مقابلا

عن الوقت المقدر وجواب الشارح بعد تحريره محل النزاع وبيان أن الاجل هو الوقت المقدر
 يؤدي الى القول بتعدد الاجل فجوابه يخالف تحرير محل النزاع (قوله كما يقال ذكر الفتي عمره
 الثاني) أي ذكره لله تعالى (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة) فان الاجل عند المعتزلة السابقة
 واحد وهو الوقت المقدر للموت والمقتول عندهم مقطوع عليه الاجل (قوله أي يتناولوه) إشارة
 الى أنه يدخل في المأكول المشروب تغليا وهو مشهور في العرف (قوله بما ساقه الله تعالى الخ) هو
 المعنى للقوى للرزق وهو أعم من المعنى العرفي (قوله تكون العواري) جمع عارية (قوله وفيه بعد
 لا يخفى) أي في كون العواري رزقا (قوله والاخلا) أي وإن لم يكن المملوك بهذا المعنى (قوله
 عندهم) أي المعتزلة (أيضا) كما هو معتبر عند أهل السنة (قوله تخيئذ) أي حين أن يكون المملوك
 بهذا المعنى (قوله يندفع بملاحظة الحيثية) أي يندفع عن تعريفهم الرزق بأنه مملوك يا كله المالك
 (قوله خمر المسلم وخنزيره) إذا أكلها المسلم لأن الحر والخنزير ليسا بمملوكين بهذا
 المعنى للمسلم فلا يصدق التعريف عليهما فلا يكون مانعا (قوله وفي بعض الكتب) قال في الحاشية
 هو شرح نظم الاوحدى (قوله فالدفع ظاهر) أي دفع النقض بختم المسلم وخنزيره إذا أكلهما
 ظاهر لانها حرامان له ولا يصدق المملوك على الحرام عندهم (قوله أوجب بأنه تعالى الخ) من طرف
 المعتزلة* تفصيله أنه اعترض على تفسري امتزلة للرزق بأنهما لو كانا صحيحين يلزم أن من أكل الحرام
 طوك عمره لم يرزقه الله تعالى واللازم باطل لأن قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله
 رزقها) يقتضي أن يكون كل دابة مرزوقا فالرزوق مثله فلا يكون التفسيران صحيحين وأوجب

المحشى ومناظر امعه لامع
 الشارح قدبر* والجواب
 عن الثاني واضح بحيث
 لا ينبغي أن يشتغل به الا
 لاجل المتدين فنقول
 ان مراد المحشى أن العلم
 الواقع في قول المصنف
 والعلم بها متحقق ليس
 مقبداً بكونه بالكنه والا
 لاحتمل التصديق بثبوتها
 وثبوت أحوالها وليس
 مراده عدم تقييد التصور*
 وقيل اذا قيد بالكنه
 لا يجوز تقدير الثبوت
 أيضاً* وجوابه أن التقييد
 بالكنه إنما يكون على
 تقدير تعلق العلم بنفس

الحقائق لاعلى تقدير تعلقه بالثبوت كما ذكرنا (قوله وجوابه أن المراد هو التنبيه على وجود جنس (عنه)
 ما نشاهد) هذا أيضاً بشرط تخصيص ارادة الجنس بحقائق الاشياء* ولا يخفى أن المراد من الجنس الجنس اللغوي لا الجنس المنطقي
 واذا قيل جنس الفرس في اللغة لا يراد به الحيوان أو الجسم مثلاً بل مفهوم الفرس فالمراد من جنس ما نشاهد أن لا يكون أمراً أعم
 مما نشاهد بل أمراً مختصاً به فلا يحصل التنبيه بقوله حقائق الاشياء ثابتة على وجود جنس ما نشاهد فيكون التقدير ضائعاً
 فالاعتماد على الجواب الثاني* أو نقول المراد من قوله حقائق الاشياء المشاهدة والمعنى الاشياء المشاهدة ثابتة في الحقيقة وفي نفس
 الامر ليس خيالات وهو هو ما يحتاج الى تقدير الثبوت لان الاشياء المشاهدة معلومة على التفصيل أيضاً قال الشارح ردا
 على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة الخ) لا يخفى أنه يؤيد تقدير الثبوت وإن كان المراد الجنس
 لكنه لا يجب التقدير فإن ائرد عليهم يحصل بارادة الاستراق في العلم كما ذكرنا وإن لم يحصل بارادة جنس العلم كما ذكر البعض*
 فن قال لا يحصل الرد عليهم الا بآيات اثبوت واثبات العلم بالثبوت فوجب تقدير الثبوت فقد غفل عن مراد الشارح والحشي (قال الشارح

فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها أوهام وخيالات) وبالجملة لا وجود لها في نفسها مع قطع النظر عن الاعتقاد ولا بحسب الاعتقاد أيضاً ومنهم من ينكر نبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات والظاهر من هذا العطف أن المراد أنكر واثبوتها في نفسها مع قطع النظر عن الاعتقاد واما بحسب الاعتقاد فهم يقررون باتصاف الحقائق بالوجودات هذا هو الظاهر من كلام الشارح * وبعضهم وجه كلام الشارح بان مراده أن الطائفة الاولى ينكرون نفس الحقائق ويزعمون أنه ليست ههنا ماهيات مختلفة وحقائق متفارقة فضلاً عن اتصافها بالوجود وانتساب بعضها الى بعض بمعنى وجود شيء بل كلها خيالات باطلة وأوهام لا أصل لها مثل ما يظهر للعالم والطائفة الثانية لا ينكرون نفس حقائق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود في نفس الامر ويعترفون نبوتها بالنسبة للاعتقاد (قوله لانهم يعاندون ويدعون الجرم الخ) أو لانهم يدعون اني ثبوت الاشياء في نفسها وبحسب الاعتقاد أيضاً وهو عناد فان العناد عدم قبول الحق الصريح وانكار كلام الخصم رفعاً للالزام عن نفسه أو الاحتراز عن الباطل بدون الدليل وهذا الوجه مناسب لما ذكره الشارح (قوله ويقولون (٣٠٣) مامن قضية بدسية ولا نظرية

عنه من طرف المتزلة أولا بمنع الملازمة مع السند أي لانسلم انه يلزم ان من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى بل قد ساق اليه كثيراً من المباحات لكنه أعرض عنه بسوء اختياره* وأجيب ثانياً بنقض دليل بطلان اللازم بمن مات ولم يأكل شيئاً لا حلالاً ولا حراماً أي لو صح الدليل على بطلان اللازم يلزم أن يكون من مات ولم يأكل شيئاً مرزوقاً وهو باطل فالدليل على بطلان اللازم ليس بصحيح* فقول المحتج أجيب الخ إشارة الى منع الملازمة مع سنده* وقوله على انه منقوض الخ إشارة الى نقض دليل بطلان اللازم (قوله قد ساق اليه الخ) فيكون من أكل الحرام طول عمره مرزوقاً بمعنى ان الله تعالى ساق اليه المباحات الا انه أعرض عنها (قوله على انه منقوض الخ) أي دليل بطلان اللازم منقوض الخ (قوله وأيضاً فيه الخ) أي في كون الاضلال في قوله تعالى (يضل من يشاء) وجدان البعد ضالاً أو تسمية البعد ضالاً ان يفوت مقابلة الاضلال للهداية والمتبادر من المقابلة ان يراد بالاضلال معنى مقابل للهداية (قوله ويحتمل ان يراد الخ) أي يحتمل أن تكون الهداية هنا بمعنى خالق الاهتداء (قوله فجمعنا) أي خلقنا (قوله اذ لا دلالة الخ) تعليل لقوله ويحتمل أن يراد الخ (قوله على اني الحصول) أي حصول الهداية فيهم (قوله وأيضاً الخ) حاصله أنه لو كان الهداية بمعنى بيان طريق الحق لما اختلف الناس فيه فلا تكون الهداية بمعنى بيان طريق الحق (قوله الناس) (قوله الناس) يختلف في الهداية) فيه أنا لانسلم ان الناس يختلف في الهداية بهذا المعنى بل يختلف في الاهتداء بمعنى سلوك طريق الحق وهو معنى مجازي للاهتداء (قوله وأيضاً فيه الخ) محصولة أنه لو كان بمعنى بيان طريق الحق لكان الاهتداء مطاوعاً ولازماً له لكان الاهتداء ليس بلازم فلا تكون

أولى فإن الظهور ممنوع فضلاً عن الاظهرية (قوله هنا) أي في قول الشارح فإن منهم من ينكر حقائق الاشياء (قوله أي تقررها) وثباتها فانهم لا ينكرون ثبوت الحقائق وانصافها بالوجود في نفسها تابعاً للاعتقاد بل ينكرون تقريرها وثباتها وعدم دورانها مع الاعتقاد * قيل انما فسر الثبوت بالتقرر لان انكارهم لا يمتنع بالوجود الخارجي فان انصاف اجتماع التقيض بالاستحالة وشريك الباري بالعدم والاستحالة مما ينكرونه مع انه لا يثبت فيها بمعنى الوجود الخارجي * وقيل ان المراد بقولهم ان الاشياء تابعة للاعتقادات انها لا يثبت لها في الخارج ولا توصف بوصف من الاوصاف بل في الاعتقاد والايكزام اجتماع النقيض والاضداد في محل واحد بالشخص فانه لو اعتقد جماعة في شيء واحد نقاض وأضداد لزم اجتماعها فيه * وجوابه ان انصاف اجتماع التقيض والاضداد بالاستحالة أيضاً تابع للاعتقاد وان اعتقد جائزاً يكون جائزاً عندهم فهذا التوجيه ناس عن عدم الاحاطة بأقوالهم (قال الشارح لما بتحقيقاً انا نجزم) يحتمل أن يكون انصاف قوله تحقيقاً على التمييز ويكون قوله لنا خبراً مقدماً وانا نجزم مبتدأً ويحتمل أن يكون التقدير أن لنا تحقيقاً هو انا نجزم الخ (قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع التقيض الخ) أجب بان المراد

من قوله لنا الزاماً هو لنا برهاناً صالحاً لا بطلاناً لمذهب الخصم وان لم يصلح لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزاماً لانه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساد بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته أصلاً إذ لا يعترف بمعلوم كما صرح الشارح في آخر كلامه وهذا الدليل يبطل مذهب العنادية وان لم يبطل مذهب العندية واللا أدريّة لان العندية لا تنكر الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم من ذلك ما ذكر انتهى ولا يخفى أنه خلاف الظاهر من كلام الشارح فان الظاهر من الالتزام هو إتمام الخصم وإسكاته وهو لا يكون الا بما اعترف به وقول الشارح والحق أنه لا طريق الى المناظرة معهم الخ يشعر بكون مراده مما سبق الزامهم وإخفافهم (قوله فالصواب في الالتزام الخ) لا يخفى أنهم يقولون ان جزماً بنى الحقائق من جملة الخيلات فلا يحصل الالتزام بهذا أيضاً * والحق ما ذكر الشارح * وقيل أيضاً يلزم من نفي الحقائق نفي حقيقة النفي أيضاً فلا يثبت بعض مانعوا * والجواب أن مراد المحمدي أنكم جزمتم بنسبة النفي الى جميع الاشياء مع أنكم أنكرتم نسبة أمر الى أمر مطلقاً (قوله ويوجه الالتزام بان (٣٠٤)) النفي حكم والحكم تصديق) فيه انه لا تناقض بين النفي والاثبات بهذا المعنى فلا

الهداية بمعنى بيان طريق الحق (قوله مع ان الاهتداء غير لازم الخ) فيه ان مطاوع الهداية بمعنى بيان الحق هو تبيين طريق الحق وظهوره للناس والاهتداء بهذا المعنى لازم للبيان (قوله وأيضاً يقال في مقام المدح بيان الخ) أي لو كانت الهداية بمعنى طريق الحق لا جازاً يقال في مقام المدح فلان مهدي لان المدح إنما يكون بحصول فضيلة ولا تحصل الفضيلة ببيان طريق الحق فلا معنى للمدح وقوله وما يقال الى آخر أن مدح عليها وحاصله ان هذا السند أخص اذ هنا سند آخر وهو انه يجوز أن يحصل لبعض الناس بيان طريق سلوك طريق الحق وهو فضيلة مدح عليه * فقول المحمدي قد دفع * كلام على السند وهو غير مستوع * وقوله وفيه بحث الخ تعرض لكلام على السند بالمنع وهو خارج عن قانون التوجيه (قوله ان الاستعداد التام) أي التمكن من الاهتداء (قوله بان التمكن مع عدم الحصول) أي التمكن من الاهتداء مع عدم حصول الاهتداء (قوله من عدم الحصول) أي حصول الاهتداء (قوله نعم التمكن الخ) جواب دخل مقدر وهو انه هل يرد على ما يقال دفع آخر أجاب بقوله نعم يرد عليه ان التمكن عام الخ وقد عرفت ان كون التمكن فضيلة سند أخص فيكون هذا الدفع أيضاً كلاماً على السند (قوله فلا يناسب قولهم الخ) اذ المناسب له أن يكون في المدح فضيلة لا يشترك فيها جميع الناس (قوله لكن هذا وجه آخر) أي دفع آخر لما يقال (قوله اذ الطلب يستدعي الخ) أي طلب الهداية يستدعي عدم حصول المطلوب والمطلوب وهو الهداية بمعنى بيان طريق الحق حاصل فلا معنى لطلبه * وفيه انه يجوز أن يكون المطلوب زيادة الهداية أي زيادة بيان طريق الحق (قوله بنافي التفسير بالخلق) يعني ان خلق الاهتداء حاصل لامته عليه السلام فلا معنى لطلب الهداية بمعنى خلق الاهتداء * وفيه ان المطلوب زيادة خلق الاهتداء فيكون للطلب

يصح قوله فقد ثبت (قوله) ويرد عليه انه لا وجود للمعنى الخ) وفي كل من المقدمات الثلاثة الاولى أيضاً مجال منع ومناقشة للعقلاء الفضلاء فضلاً عن السوفسطائية (قوله) وأما على العندية ففيه تأمل (نقل عن موجه التأمل) هو أن حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر فينبذ يمكن أن يقال ان نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن أحد النسبتين

نعم يرد عليه مثل ما يورد على ما أورد في الزام العنادية من ان عدم الارتقاء من جملة الخيلات عندهم انتهى (حينئذ)

وفيه أن الظاهر من كلام الشارح أن العندية ينكرون ثبوت الحقائق ووجودها ولا يلزم من الدليل المذكور وجود النفي * وأجاب بعضهم بمنع كونه تماماً على اللا أدريّة أيضاً وحل الحصر على الحصر الإضافي ولا بعد (قوله قال في شرح المقاصد في كلام العندية الخ) يعني أن ما في هذا الشرح ضعيف غير مقبول في نفسه مع انه مناقض ومخالف لما في شرح المقاصد * وأجيب بان ما في شرح المقاصد غير هذا الدليل فانه قال هناك كلام العنادية والعندية يعتمد على تناقض ظاهر حيث جزموا بصديق المقدمات التي تمسكوا بها وباستلزامها لمطلوبهم وبحقيقة في نفس الامر وذلك الزام على الطائفتين في انكارهم تحقق العلم بحقائق الاشياء في الجملة وهذا الزام على العنادية فقط في انكار نفس الحقائق على الوجه المحرر في صدر البحث انتهى * وفيه ان الطائفتين المذكورتين لا يشكران العلم بل الحقائق وثبوتها * وبعضهم اعترض على ما في شرح المقاصد بانه لا استحالة في التناقض بالنسبة الى شخصين عند العندية فلا يتم عليهم * ولا يخفى إبدفاعه فان التناقض يلزم بالنسبة الى شخص واحد بأن يقال ان من يدعي السلب

الكلي يلزمه الالبات الجزئي (قوله يدخل فيه سحر التنبؤ) أي أثر السحر وهذا على تقدير أن يكون فاعل القصد من بدعي الرسالة كما هو الظاهر المتبادر فان عبارة القصد مما لم تسمع في حقه تعالى وأيضاً لا يعلم حاله تعالى في الامور الجزئية حتى يحكم أنها مرادة أو غير مرادة (قوله وأيضاً اظهار النبي فرع وجوده) فيه بحث قال يقال المتسيد يظهر السيادة والفقير المتكلف يظهر التقي والعدو المتافق يظهر المحبة وغير ذلك مع ان الواقع هنا قصد الاظهار وهو مما لا يتفرع على الوجود (قوله والحق له ان السحر الخ) أقول هذا سهو ظاهر فان المراد من الخوارق مالا يكون له سبب ظاهر حتى لا يأتي به كل أحد والساحر اذا طار في الهواء مثلاً لا يرى سببه وسائر الناس لا يقدرون عليه مع أنهم يقصدونه فيعدخارقاً بخلاف الاسهال بعد شرب السقمونيا فانه يري سببه فيقدر كل أحد أن يأتي به مع ان كلية قوله كلاً بانسرها أحد الخ أيضاً ممنوع فان لبعض الانفس الحيثية دخلاً تاماً فيه كما كان للافلاس الشريعة مدخلاً في الدعوات كما هو المحرب (قوله فان قلت كرامة الولي الخ) هذا مبني على ما اعتبره من ان فاعل القصد هو مدعي الرسالة كما هو الظاهر (قوله هذا الامكان هو (٣٠٥) الامكان الخاص) فيه أنه يلزم

حينئذ وجه (قوله اذ الاصلح له عدم خلقه) أي ان لا يخلق الله تعالى الكافر (قوله ثم إمامته) أي يميته الله تعالى (قوله أو سلب عقله) أي أن يسلب الله تعالى عقله قبل بلوغه مرتبة التكليف (قوله للقيم المقيم) أي الحاصل في الجنة (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) أي ما هو أصلح في علم الله تعالى (قوله فالامر ظاهر) أي ورود السؤال ظاهر (قوله على ولده في شفقتة) فيجوز أن يكون له تعالى منة على العباد مع وجوب الاصلح عليه تعالى (قوله لانا قول لامية الخ) أي لا نسلم أن المنة في الشفقة بل في الافعال الاختيارية (قوله كريم حكيم عليم) بمواقب الامور كلها (قوله لا يحمل بالحكمة البتة) فيجوز له تعالى ترك الاصلح للعبد (قوله المعتزلة جوزوا ترك الاصلح) أي بعض المعتزلة جوزوا ترك الله الاصلح للعبد فلا يكون جواب الشارح رداً لم لان حاصله محجوز ترك الاصلح أيضاً (قوله قال الزحشر الخ) هذا دليل على أنهم جوزوا ترك الاصلح (قوله فليس ذلك بخارج عن حكمتك) والمعتزض فهم من ظاهري هذا الكلام ان الزحشرى جوز ترك عدم المغفرة للكفرة مع انه اصلح لهم (قوله وجوابه أنه الخ) أي لا نسلم ان في كلام الزحشرى دلالة على ان عدم المغفرة اصلح بل يجوز أن يكون وجوب عدم المغفرة لاستيجاب الكفر العقاب لا لكونه اصلح للكفرة (قوله ولو سلم ذلك) أي أن في كلامه دلالة على ان عدم المغفرة اصلح (قوله على هذا التقدير الخ) أي تقدير المغفرة في الآية الكريمة بقوله تعالى وان تضر لم وكون تقدير المغفرة تقدير الحال بناء على تسليم وجوب عدم المغفرة لكونه اصلح (قوله هو المغفرة) فلا يلزم محجوز ترك الاصلح (قوله ولو سلم) أن في كلامه محجوز ترك الاصلح لكن يكون ذلك التجويز على ذلك التقدير

الترخيص بالمقول والمفوط) أي المقصود تريفها أي اعتبره القوم وعدوه تريفاً لكل منهما مع انه لا يصدق على اللفظي * والصواب في الجواب أن يقال عد المفوط دليلاً مجاز والا يلزم أن يكون بالنظر الى ما وضع له أيضاً على ما ذهب اليه المحتج (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول) الاولى أن يقول اذ لا يجب تلفظ اللفاظ ولا تنقلها (قوله هذا الحصر مبني الخ) الصواب أن لا يحمل الضمير على الحصر بل على التأكيد والتقوى يعني كون العالم دليلاً مقرر ومتحقق على الاول دون الثاني والالكان الانسب بحال الشارح ان يذكر ضمير الفصل في قوله وعلى الثاني قولنا الخ وحمل الحصر على الاضافي حينئذ تكلف مع انه لا يستلزم بطلان الحصر بالبرهانه يلزم حينئذ لاجل أن يشمل التعريف على مثل قولنا كل مسكر حرام أن يعم (قوله النظر في نفسه) فتدخل حينئذ المقدمات المترتبة كما سيصرح به المحتج بقوله فالصواب تميم الاول (قوله والملزوم بالنسبة الى اللازم) أي الملزوم المقرر الذي لا يكون عليه التصديق (قوله ومن لزومه من آخر كونه ناشئاً وحاصلاته) لا يعني ان الاشكال لا يتدفع بالكلية ما لم يرد من اللزوم اللزوم بطريق الكسب واذا أريد لا يحتاج الى اعتبار كونه ناشئاً كما يعتبره غيره من المشتغلين بتوجيهه (قوله فتخرج القضية الواحدة

الترخيص بالمقول والمفوط) أي المقصود تريفها أي اعتبره القوم وعدوه تريفاً لكل منهما مع انه لا يصدق على اللفظي * والصواب في الجواب أن يقال عد المفوط دليلاً مجاز والا يلزم أن يكون بالنظر الى ما وضع له أيضاً على ما ذهب اليه المحتج (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول) الاولى أن يقول اذ لا يجب تلفظ اللفاظ ولا تنقلها (قوله هذا الحصر مبني الخ) الصواب أن لا يحمل الضمير على الحصر بل على التأكيد والتقوى يعني كون العالم دليلاً مقرر ومتحقق على الاول دون الثاني والالكان الانسب بحال الشارح ان يذكر ضمير الفصل في قوله وعلى الثاني قولنا الخ وحمل الحصر على الاضافي حينئذ تكلف مع انه لا يستلزم بطلان الحصر بالبرهانه يلزم حينئذ لاجل أن يشمل التعريف على مثل قولنا كل مسكر حرام أن يعم (قوله النظر في نفسه) فتدخل حينئذ المقدمات المترتبة كما سيصرح به المحتج بقوله فالصواب تميم الاول (قوله والملزوم بالنسبة الى اللازم) أي الملزوم المقرر الذي لا يكون عليه التصديق (قوله ومن لزومه من آخر كونه ناشئاً وحاصلاته) لا يعني ان الاشكال لا يتدفع بالكلية ما لم يرد من اللزوم اللزوم بطريق الكسب واذا أريد لا يحتاج الى اعتبار كونه ناشئاً كما يعتبره غيره من المشتغلين بتوجيهه (قوله فتخرج القضية الواحدة

المستلزمة لقضية أخرى) أى لزوما ذهنياً فلا يحتاج الى التأويل بان يقال أى المستلزم علمها لم قضية أخرى (قوله لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول) أقول الظاهر ان كل واحد من التعريفات مبنى على اصطلاح فلا يضر خروجه على هذا الاصطلاح كما لا يضر خروج الاشكال بالكلية على الاول على ما وجهه المحشى مع انه يمكن أن يوجه بكونه شاهداً للشكل وهو أن يكون المراد ما يلزم من صحة العلم به صحة العلم الكسبي بشئ آخر بقريته أن المعتبر هو العلم المطابق فلا يحتاج الى التكاليف الباردة التي ذكروها في التوجيه تارة بأن المراد من الملزوم كونه حاصلًا منه وهذا مع ما بعده لا يدفع الاشكال وتارة بان الاشكال ليست دلائل مستقلة بل مع الارتداد الى الشكل الاول أو مع اعتبار شرط آخر فلا يضر خروجها * وقيل لامعنى لا يراد الاعتراض بعد تفسيره اللزوم بما ذكره فيه أن مراده كونه ناشئاً عنه مع امتناع الانفكاك كما لا يخفى * وقيل هذه التعريفات تعريفات لفظية فلا وجه الاعتراض عليه بطلان طرده وعكسه فان المراد مجرد تميز الدليل عن المدلول وهو حاصل لكنه خلاف ما ذهب اليه القوم من انها (٣٠٦) تعريفات للماهيات الاعتبارية (قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول)

الاولى أن يقول أماما وافقته للاول وهذه العبارة أولى من وجهين فليتامل وما ذكره من التأويلات قائما يدل على الجواز لاعلى الاولوية ولا على المساواة (قوله فان العلم بالعالم من حيث حدونه يستلزم العلم بالصانع) فيه ان المراد من العلم كما سبق التصديق وهو لا يتعلق بالمفردات وان كان مراده من العالم من حيث حدونه القضية فلا يكون دليلا على الاول على ما حمله عليه (قوله والصام لا يوافق الخاص في باب التعريف

الحال ولا نسلم ان تجوز ترك الاصلاح على ذلك التقدير الحال ينافي استحالة ترك الاصلاح في نفس الامر (قوله لا ينافي الاستحالة) أى استحالة الاصلاح (قوله ولو سلم) ان تجوز ترك الاصلاح على ذلك التقدير الحال ينافي استحالة في نفس الامر فكلما مع جهور المعتزلة لامع خصوص الزمخشري (قوله وهنا بحث الخ) أى في قول الاشاعرة لا يجب على الله تعالى شئ اصلا (قوله وهو انه لا شك الخ) ادعى البهائية في ان ما فيه الحكمة فتركه بخل اوسفه واجهل فيجب عليه تعالى رعايتها وهو خلاف مذهب الاشاعرة (قوله في الخصوصيات) لانني الوجوب مطلقا (قوله اقتضاء الحكمة) فعل الاصاح مع القدرة على تركه (قوله غير الوجوبين) أحدها استحقاق تاركه الذم والعقاب والثاني لزوم صدوره عنه (قوله وهذا هو مذهب الفلاسفة) أى ان لزوم الحال يجعل الترك مستحيلا (قوله ولهذا) أى ولاجل ان ما ذكره مذهب الفلاسفة (قوله وأجيب) عن قول متأخري المعتزلة (قوله بان الوجوب حينئذ) اي على تقدير أنه جاز الترك (قوله مجرد نسبية) أى ليس وجوبا معنى (قوله ولا للعقاب) اي لامعنى للعقاب (قوله انما قيد بالامكان) اي قال الشارح لانها امور ممكنة أخبر بها الصادق ولم يقل انها أمور أخبر بها الصادق لان ما أخبر به الصادق لو كان من الامور الممنوعة لم يكن ثابتا بخبر الصادق بل يجب تأويل خبر الصادق فان ثبت بخبر الصادق هو الممكن (قوله وقوله تعالى ويوم القيامة) اي قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) (قوله دليل على ان المرض الخ) لانه عطف في هذه الآية عذاب يوم القيامة على العذاب الذي هو المرض على النار صباحا ومساء فلم أنه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانتشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية

فيه ان الظاهر من قوله أوفق بالثاني انه أشد وأزيد مناسبة وملائمة بالثاني لكون اللزوم مأخوذاً ومعتبراً (الصريحة) فيه دون الاول وان كان مجتمعاً مع كل منهما في بعض الافراد كالشكل الاول مثلاً والمحشى سمي من أول الامر وحمل الموافقة على معنى المطابقة في جميع الافراد فتوجه عليه اشكال وارتكاب التكاليف البعيدة (قوله وتخصيصه مثل الاول خروج الخ) لا يقل حينئذ لا يكون موافقاً للثاني فضلاً عن أن يكون أوفق لان مراده ان التطبيق على كل واحد بتقدير وأن التطبيق على الثاني أظهر منه (قوله فالعواب تعمم الاول) تخطئة للشارح على ما زعم أن مراد الشارح هو الحصر وقد عرفت مراده (قوله يريد ان الحارق الدال الخ) يعني أن مراد الشارح من المعجزة هو الامر الحارق مطلقاً بطريق التجريد للإشارة بهذا الغرض ولا يكون ذكر قوله تصديقاً له الخ مستدركا لكونه مأخوذاً في المعجزة * ويعلم من هنا أن القاصد هو الله تعالى وهو خلاف ما اعتبره المحشى * وقيل يريد أن المعجزة كما تدل على صدقه في دعوي الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام أصلية كانت أو فرعية (قوله وأما في سائر الخ) أقول الظاهر أن الشارح حمل قول المصنف خبر

الرسول بوجوب العلم الاستدلال على أنه يوجب فيه فيما أتى به من الأحكام فراد المصنف مخصوص والدليل الذي ذكره الشارح مطابق له فلا يحتاج إلى ما ذكره المحشي وأما المحشي فلما حل الدعوي على العموم لزمه هذا الكلام لتطبيق الدليل على المدعي (قوله والكل غلط) أي السؤال والجواب أما غلط السؤال فلما ذكره المحشي رحمة الله عليه وأما غلط الجواب فلما اشتهر من أن التصديق النظري ما يستفاد ويكتسب بالدليل لا ما يتوقف عليه وإنما اكتفى المحشي ببيان الأول لشهرة الثاني ووضوحه (قوله نعم تصور الخبر الخ) الظاهر أن مراد ذلك القائل أيضاً هذا فإن مراده أنه إذا سمع من فم رسول الله عليه السلام مع العلم برسائه أو قيل قال رسول الله عليه السلام الجنة حق مثلاً وتواتر فإن العلم حينئذ بصدقه يكون بديهياً ولا يحتاج إلى الاستدلال بل يكون من قبيل القضايا التي قياساتها معها وإذا سمع من فم ولم يعلم رسالته أو نقل عنه بأنه قال محمد عليه السلام ولم يعلم السامع رسالته يكون نظرياً (قوله اسكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته) فيه أن الكلام في الخبر المسموع من فم رسول الله عليه السلام والخبر المتواتر كما سيذكره الشارح وكونها ملحوظين بذلك العنوان (٣٠٧) ظاهر فلا يحتاج إلى الاستدلال

مع أن كلام المصنف مطلق والمحشي حمله على العموم فيما قبل ويمكن أن يقال إن مراد ذلك القائل بحتم أن لا يكون اعتراضاً على الشارح بل بيانا للواقع (قوله يسم الثبات) أي يشمل كما يشمل المعنى العرفي في المشهور فلا يحصل الغرض بهذا التفسير أيضاً وهو الاعتراض بالافق وبعض الناس لما لم يعرف الغرض قال الأولى في وجه كون الذكر لقوا أن يقول الثبات معتبر في معنى الثبوت انتهى لكن شموله ممنوع وأيضاً استعماله بمعنى الشمول

الصريحه وما هو كذلك فهو عذاب القبر لان عذاب القبر هو العذاب بعد الموت وقبل البعث (قوله أن الفاء للتمقيب الخ) فيكون ادخالهم النار عقب اغراقهم وهو عذاب القبر قال في الحاشية فادخل النار عقب الاغراق قبل البعث لان الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقب الاغراق انتهى كلامه (قوله قالوا) أي في الاستدلال على امتناع اعادة المدوم بينه (قوله ان أعيد) المدوم بينه فلما أن يعاد الوقت الأول أيضاً أولاً يعاد وكل منهما باطل قاعدة المدوم باطل (قوله فهو مبدأ ولا معاد) أي للشخص لانه عند اعادة الوقت الأول يكون الشخص المعاد واقعاً في وقته الأول وكل ما هو واقع في وقته الأول فهو مبتدأ فالشخص المعاد يكون مبتدأ لامعاده هذا خلف (قوله من جملة العوارض) والمعاد إنما يكون معاداً بينه إذا أعيد بجميع عوارضه (قوله وأجيب أولاً) حاصل الجواب الأول منع الملازمة الثانية ولما كانت مستدلاً عليها رجع المنع إليها (قوله بان اعادة العين الخ) أي اللزوم في اعادة الشيء بعينه اعادته بموارضه الشخصية لا بمطلق العوارض (قوله بالشخصات المتغيرة في الوجود) أي العوارض اللازمة للشخص (قوله تبدل الاشخاص الخ) أي لو كان الوقت من الشخصات المتغيرة في وجود الشخص في الخارج لزم أن يكون الشخص الموجود في كل وقت شخصاً آخر وهو باطل قطعاً (قوله ان وقت الحدوث مشخص خارجي) أي لازم لوجود الشخص فلا يلزم من تبدل الاشخاص بحسب الاوقات أن يكون الموجود في كل وقت شخصاً آخر (قوله لا تأقول هذا مع انه كلام على السند) وهو قوله والايلازم الخ (قوله بان المعتبر في الوجود الخ) أي الشخص المعتبر في وجود الشخص مالا يمكن بقاء الشخص بدونه والشخص يمتد بدون وقت الحدوث فلا يكون

بميدوان أراد به الاستلزام فلا يضر مع ورود الاعتراضين (قوله إلا أن يراد عدم الاحتمال في نفس الامر) أي عدم احتمال محل التميز في نفس الامر أن لا قبل تقيضه في نفس الامر وعند العالم في الحال وإنما اعتبر نفس الامر ليحصل كون العلم مطابقاً للواقع فانه ركن أعظم في العلم والافيمجرد المضاهات في الجزم والثبات لا يحصل القدح (قوله وفيه ما فيه) أي في هذا المراد ما فيه من من البعد فإن المتبادر من عدم احتمال التقيض إما عدم الاحتمال في نفس الامر فقط أو عدم الاحتمال عند العالم سواء كان مطلقاً أو في الحال وللبعض الناس هنا كلام يتعجب منه (قوله قالوا لى أن يفسر الخ) قيل ان تفسير الشارح إنما هو بالمعنى اللغوي وما ذكره المحشي عرفي لا لغوي ويمكن أن يقال أنه تفسير بالمعنى المجازي من قبيل ذكر الكل وإرادة الجزء بل تفسير الشارح أيضاً من هذا القبيل (قوله ممن عن هذا الكلام) أقول الظاهر أن الشارح لا يقول ان مراد المصنف من قوله والعالم الثابت به الخ أن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ بل الشارح يعترف بأن مراده بيان قوة هذا العلم واستحكامه ومثانيه لكنه يستدل منه أن المراد من العلم الحاصل بخبر الرسول عليه السلام ليس الظن كما يقول به أهل العقول ويشترطون لحصول اليقين بالدليل

لنقل شرائط كثيرة ينسب بل يتمدح حصولها لاحد وهم الحكماء الاسلاميون وايضاً يرد عليهم أن ما يحصل به أقوى وأثبت وأتم مما يحصل بآثار الأدلة العقلية فانه ربما يكون في انتاج صورة القياس المفيد للعلم ابتداء أو بواسطة نوع خفاء أو تكون في المقدمات والوسائل كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بنجر الرسول عليه السلام فانه انما يحصل من مقدمتين بدیهيتين على هيئة قريبة من الطبع جداً وقيل لما كان العلم ربما يطلق على المعنى الاعم من اليقين صرح بالمعنى المراد إشارة الى أن النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء وإن كان يحتمل معنى اليقين (قال الشارح مع قطع النظر عن القرائن الخ) أخر خبر الرسول المقرون في السؤال وقدمه في الجواب إشارة الى انحطاط مرتبته يعني أنهم أسقطوه عن درجة الاعتبار (قوله انما قطع النظر عنها) أي قطع النظر عن الخبر المقرون بالقرائن ولم يعتبروه واعتبروا الخبر المقرون بالدلائل في ربطه حينئذ قوله اذا لوجه في عدد الجبر الخ ويقدر بعد قوله والخبر المقرون ليس كذلك هكذا فالضرورة احتجنا الى اعتبار الدلائل ليكون الخبر المدلل معتبر ولا حاجة لنا الى اعتبار القرائن وقد يفرق (٣٠٨) بين الدلائل والقرائن بأن الدلائل لاتدل على المضمون بل على صدق الخبر

وقت الحدوث مشخصاً معتبراً في وجوده فلا يلزم من عدم اعادة وقت الحدوث عدم اعادة المعلوم بعينه (قوله وما لا يضر عدمه الخ) يعني عدم وقت الحدوث لا يضر في بقاء الشخص الموجود وما لا يضر عدمه في بقاء الشخص الموجود لا يضر عدم اعادة كون الشخص معاداً بعينه فعدم اعادة وقت الحدوث لا يضر في اعادة المعلوم بعينه (قوله وثانياً بأن المبتدأ الخ) أي أوجب ثانياً وحاصل الجواب الثاني منع الملازمة الاولى مع السند بتدبر (قوله معاد فرضاً) أي فرض هنا اعادة الوقت فالوجود في الوقت العادم معاد (قوله هذا خلف) لان تخلل العدم لا يتصور بين الاثنين اذ الانينية تستلزم التباين ولا تباين بين الشيء ونفسه (قوله وأوجب بمنع الاستحالة الخ) أي لان لم تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال إذ ما له الى تخلل العدم بين زمان الوجود قبل العدم وزمان الوجود بعد العدم ولا استحالة فيه (قوله وقد يجاب بتجويز التميز الخ) أي بتجويز التميز بين الشخص المبتدأ والمعاد بالموارض الغير المشخصة أي لان لم لو أعيد المعلوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وانما يلزم ذلك ان لو أريد باعادة المعلوم بعينه اعادته مع جميع عوارضه أما اذا أريد به اعادته مع جميع عوارضه المشخصة كما هو النزاع فيه فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه بل يكون بين الشخص المبتدأ والمعاد مغايرة بالموارض الغير المشخصة فيكون تخلل العدم بين المتباينين من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه (قوله وأيضاً لو تم الخ) هذا نقض إجمالي أي لو تم هذا الدليل بجميع مقدماته لم يستلزم تمامه الباطل وهو امتناع بقاء شخص ما زماناً لكنه يستلزمه فانا نقول لو بقي شخص ما زماناً لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه

بخلاف القرائن فانها تدل على المضمون كما يدل عليه الخبر فيحصل اليقين من مجموع الخبر والقرينة فتأمل فانه فرق دقيق والقرينة تدل على الخصوص ولا تنضبط بالقاعدة والدليل على الجمل فهو مضبوط فاعتبر هذا لا تلك (قوله وليس كذلك) أي لا ينفك الخبر المقرون عن القرينة إذ لو انفك لا يكون مقروناً والكلام فيه فالوصف مشير أو قول الدليل أيضاً ينفك فانه يجوز ان يسمع خبر الرسول ولا يلاحظ دليته خصوصاً اذا لم يسمع

بنوان خبر الرسول * وقيل في توجيه قوله وليس كذلك أي ليس هذا التوجيه توجيهاً صحيحاً في نفس (واللازم) الامر الى آخر ما قال وهو مع بده عن الفهم قاسد في نفسه فان افادة الخبر المتواتر لو كان بالقرائن على ما ذكره هذا القائل يلزم أن لا يمد من أسباب العلم سواء جاز افتراقه أو لم يجوز على ما ذكره الشارح (قل للشارح حكاه حكم خبر الرسول) فتكون القرائن في حكم الحديث مع انه يعلم بنجر الرسول انه من عند الله تعالى ويعلم مضمونه لكونه خبر الله تعالى ولم يدرجوا الكل في الخبر المتواتر وان لم يحصل العلم بالنسبة اليانا من جهة لان الحاصل بالتواتر العلم بالديني والعلم بالحاصل بنجر الله تعالى وبخبر الملك والرسول عليه السلام استدلالاً وايضاً لخبرهم شان رفيع عظيم لا يليق ادراجه في الخبر المتواتر مع ان الكلام في مطلق خبر الرسول سواء كان بالنسبة اليانا أولاً (قال الشارح في حكم المتواتر) وقيل لو جمل خبر الاجماع في حكم خبر الرسول اما لان أهل الاجماع لا يقولون ما ليس في الكتاب والسنة وان لم تعلم خصوصية ما أخذ حكمهم واما لان افادة خبرهم مبنية على الاحاديث الشريفة الدالة على حجية الاجماع لكان له وجه وجه ولعل مراد المحب هذا فلا يرد عليه ما ذكره الشارح (قوله وأما حمل الخبر على

المعنى (المصطلح بعيد) * قيل يمارضه أن اعتبارني المقيد دون القيد أيضاً بعيد فانه يضع ذكر القيد حينئذ (قوله هذا هو النفس بعينها) قيل بأباه قوله يدرك به ولا يلزم من مجرد كونه جوهرأ كذا أن يكون عين النفس فان منهم من قال إن العقل جوهر لطيف صار في الجوهر الكثيف وفيه ما فيه (قوله عدم تقيده بالضرورة أو الاستدلال إشارة الى العموم) قيل لان المهمة تحمل على الكلية رفماً لترجيح أحد المتساويين على الآخر على قاعدة أهل المعاني * والظاهر أنه مبني على ما ذكر في المعاني من أن حذف المفعول أو القيد قد يكون للعموم كقولنا فلان يعطي أي يعطي من كل نوع من الدراهم والدينار والاقشة والغلال والحيوانات وغير ذلك لكل طائفة من طوائف الانسان * أقول لاحاجة الى اعتبار هذا فان كون العموم مراداً من كلام المصنف مفهوم من قوله وما ثبت منه وان كان المطلق محتملاً للعموم والخصوص (قوله فتيهرد للفرق الخالفين) يعني ان هذا الرد متفرع على إرادة العموم فلو لم يحمل عليه لا يكون رداً لطائفة أصلاً فضلاً عن الجميع (قوله اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة) أي لا اختلاف في كل مسألة منها فلا يوجب انتفاء العلم في المسائل التي لم يقع فيها خلاف فلا يرد دليل السنية (٣٠٩) فان دعواهم سائلة كلية وهذا

الدليل لا يستلزمها وأما الفلاسفة فانهم يقولون لا مسألة في الالهيات الا فيها خلاف البتة ويمكن أن يكون دليلاً للسنية أيضاً بآدنى تكلف وهو أن يقال لما وقع فيها تناقض الآراء فيكون بعضها كاذباً البتة فيكون العقل متهما لا يمتد فيه على حكم والشاهد اذا كذب في مادة لا يثبت عليه الاعتماد فكيف حال من يكذب في المواد الكثيرة * ولا يخفى أن دليل الحشى أيضاً لا يدل على مدعاه لان فساد الدليل لا ينافي الاستدلال فضلاً

واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله وفيه بحث الخ) هذا أثبات للملازمة المنوعة أي لو أعيد المعلوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشخصات وبين نفسها وبين ذات الشخص ونفسه وهو مستلزم لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه والجواب أنه ان أريد أنه لزم تخلل العدم بين الشخصات الواحدة من جميع الوجوه ونفسها وبين ذات الشخص الواحد من جميع الوجوه ونفسه فمنوع لجواز أن تكون الشخصات في الابتداء مقارنة لعوارض غير مشخصة وتكون في الاعادة مقارنة لعوارض غير مشخصة أخرى وكذا يكون ذات الشخص في الابتداء مقارنة لعوارض غير مشخصة وفي الاعادة مقارنة لعوارض غير مشخصة أخرى فيكون تخلل العدم بين المتقاربن من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وان أريد به أنه لزم تخلل العدم بين الشخصات ونفسها سواء كانت واحدة من جميع الوجوه أو لا فسلم لكن لا سلم أنه مستلزم لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه (قوله ثم لا يخفى ان معنى التخلل الخ) هذا منع للملازمة المذكورة في النقض أي لا سلم أنه لو بقي شخص ما زماناً لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه وانما يلزم ذلك أن لو كان الوقوع في الحلال متصوراً وهو لا يتصور في الشخص الباقي * والجواب أن زمان بقاء الشخص قد تخلل بين الزمان الذي قبل زمان البقاء والزمان الذي بعده فيكون زمان البقاء واقعاً في خلال الزمانين (قوله ولا تخال في الشخص الباقي) فلا يلزم من بقاء الشخص زماناً تخلل الزمان بين الشيء ونفسه (قوله لا يضم زائد) أي لا يجوز أن يكون ذلك بضم أجزاء من خارج (قوله وفيه بحث) أي في لزوم تمذيب الجزء الزائد (قوله حاصل الجواب الخ) أي ان أريد بقوله

(م — ٥٠) خواشي العقائد ثاني (شجاع الدين) عن أمثال هذه الطائفة قالوا ولي ان يقال اذ لم يتقل عنهم (قال الشارح والجواب ان ذلك لفساد النظر الخ) لا يخفى أن مرادهم أن النظر الصحيح اذا كان مفيداً لليقين وموجباً له لزم أن لا يخالفه أحد ممن يلاحظه أصلاً لكنه يخالفه العقلاء الكثيرون فقوله ان ذلك لفساد النظر الخ لا يخفى أنه لا يكون جواباً لهم الا أن يكون المراد بفساد النظر عدم التأمل والملاحظة كما ينبغي أو قصور العقل (قوله لان هذا نسبة عدم المعلوماتية الخ) يعني أن قولهم لو كان النظر الصحيح موجباً للعلم لما كثرت الاختلافات لكن التالي باطل فالقدم مثله يستلزم العلم بعدم افادة النظر في الالهيات وهذا الحكم يتضمن نسبة عدم المعلوماتية الى ذاته تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات ولو كان في الضمن ولا يخفى بعده وتكلفه وأيضاً الظاهر من كلام بعض الفلاسفة أن مرادهم من الالهيات المسائل التي كانت محمولاتها الصفات النبوية أو التزمية المشهورة وهذه المسئلة ليست منها فالظاهر أن الشارح اعتبر كثرة الاختلاف وتناقض الآراء دليلاً من قبل السنية أيضاً والجواب العالوة في مقابلتهم (قوله يرد عليه أن افادة الالتزام لا تنافي الفساد في نفسه) بل نقول ان

افادة الظن والجزم أيضاً لا ينافي الفساد في نفسه والاولى ان يقال مراد الشارح من الشيء اليقين أي ان أفاد يقيناً فلا يكون فاسداً وان لم يفد فلا يكون معارضة لـكن تبقى شيء في الشق الثاني (قوله تقول) أي تكلم بما لا قائمة فيه (قوله هذا انما ينشئ العلم بالافادة لانفس الافادة) فلا ينافي ولا يعارض مطلوبنا وقوله لـكن القائل بنفسها الخ اشارة الى الجواب حاصله أن أهل الحق يدعون ان النقل الصحيح مفيد للعلم فهذا السؤال معارضة لدعوى الاول الغير المذكور ههنا وفيه أن إيراد السؤال على الدعوى للغير المذكور غير مناسب اللهم الا أن يقال ان ذكر دعوى المذكور يعني عن ذكره لظهوره واستلزامه فالاولى هو التوجيه الآخر وهو ان يقال مراد السنية من هذا الدليل الزام الخصم لاثبات الدعوى السلبية أي السالبة السلبية بطريق القياس الخلفي حتى يرد عليه أن ما ذكره لا يبطل الموجبة الجزئية كما ذكر في بعض حواشي شرح المطالع وحاصل الدليل على وجه الالتزام أن دعوى كل نظر صحيح يفد العلم لا يمكن بدون قوله كون النظر مفيداً للعلم لا يخلو اما ان يكون ضرورياً الخ وقال بعضهم ان حاصل التوجيه الآخر (٣١٠) أن النظر الصحيح لو كان مفيداً للعلم لكان كونه مفيداً للعلم معلوماً

واللازم باطل بما ذكر والملزوم مثله واعترض عليه بوجهين فليأمل ثمة (قوله أي اثبات افادة النظر الخ) انما فسر به لان النزاع ليس في وجود النظر بل في افادته (قوله وقد زيفه الخ) فلا تغفل وحاصل التبريف أن العلم الحقيقي فيها لا يحصل الا بعد العلم بحقيقة المقدمات واستلزامها لها أي بعد العلم بصحة المادة والصورة فاللازم استفادة العلم بالحكم فلا تغفل حتى لا تقع فيما وقع فيه البعض (قال الشارح وانه دور) الاول لان البدن الثاني ليس هو الاول مغايرة البدن الثاني للاول في ذوات الأجزاء فهو ممنوع وان أريد به مغايرة الثاني للاول في الهيئة فسلم لـكن لا نسلم انه يلزم منه التنازع (قوله أن حاصله منع التباين الخ) أي لا نسلم ان البدن الثاني مغاير للبدن الاول لجواز أن يكون البدن الثاني مخلوقاً من أجزاء البدن الاول فيكون البدن الثاني عين البدن الاول (قوله فيعترض الخ) والاعتراض اثبات للمقدمة المنوعة أي اثبات أن البدن الثاني مغاير للبدن الاول بان قوله تعالى (كلما مضت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) يدل على أن الجلودين متغايران في الهيئة مع اتحاد أجزائهما وأنت خير بأن حاصله منع دلالة الآية على اتحاد أجزاء الجلودين وان استدلل عليه بأنه لو كان أجزاء الجلود الثاني مغايرة لأجزاء الجلود الاول لزم التعذيب بلا معصية لان المعصية للجلود الاول أوجب بمنع لزوم التعذيب بلا معصية وانما يلزم أن لو كان العذاب للبدن ويجوز أن يكون العذاب للروح لا للبدن ولا يلزم التعذيب بلا معصية (قوله بان دعوى اتحاد الأجزاء) بقوله مع اتحاد أجزائها قال في الحاشية ولعل المدعى بنى دعواه على ان مغايرة الأجزاء الثانية للأجزاء الاولى تستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه وهو ان العذاب للروح (قوله غير مسموعة) اذ لا يدل قوله تعالى (كلما مضت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) على اتحاد الأجزاء (قوله فيتلذذ برحمة وطعمه الخ) فلا يرد أنه اذا لم يظلماً انقطع استلذاذ الحوض مع أنه غير جائز (قوله ويجوز أن لا يشرب منه الخ) أي قال بعضهم لا يشرب منه الا من قدر له عدم دخول النار وقال بعضهم من شرب منه لا يذهب بالظلمة وان دخل النار (قوله أن يستأنف الخ) أي ابتدأ الخ قال في الحاشية فيجوز أن يكون للبدن بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام

ان يقال دور أو تسلسل فانه لا يلزم من اثبات الكلية بالخصوص اثبات الخصوص بنفسه بل يجوز أن يثبت (بجوز) بخصوص آخر * ويمكن ان يقال انه اكتفاء باحد المحذورين عن الآخر بناء على اشتهار ذكر أحدهما بما (قوله أي توقف الشيء على نفسه) يعني مجازاً * ويمكن أن يكون حقيقة بتقدير المضاف أي حاصل الدور * وبعض الأفاضل وجه كلام الشارح بأن تقديره اثبات العلم بافادة النظر وانه دور أي مثل دور في استلزامه تقدم الشيء على نفسه وقال بعضهم لا حاجة الى اعتبار المجاز ولا الى تقدير المضاف فان تعريف الدور صادق على توقف الشيء على نفسه وهذا توجيه بما لا يرضيه صاحبه فان صاحب التعريف علل بطلان الدور بأنه يستلزم توقف الشيء على نفسه وقيل الظاهر أن مراد الشارح أن اثبات افادة كل نظر بافادة نظر مخصوص دور فان القضية الكلية حينئذ تستفاد من الشخصية والشخصية فرع تلك الكلية ومعلوم أن أحكام الفروع مستفادة من القوانين فيلزم الدور ولا يخفى فساد فان الكلية لا تستفاد من قولنا هذا النظر مفيد بل من النظر الخصوص الذي أشير اليه بهذا النظر تأمل (قال الشارح فان المقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء) فيه تعريض وتشنيع للمتكبرين

كلمة معتزلة والمراد من الآثار في قوله واستدلال من الآثار الأقوال والأفعال الصادرة من الأفراد والأشخاص للمروي عن الصحابة كما توهم البعض وضورة الاستدلال انما يرى أو نسمع بعض الصبيان يستخرج بمقله من العلوم والصنائع ما يعجز عنه البالغ الكبير من غير سابقة تجربة ولا تعليم فلولا قوة في عقله وفهمه لما صدر عنه أمثال هذه الأفعال والأقوال والأخبار الدالة عليه ما قال النبي عليه السلام للنساء هن ناقصات العقل والدين وقال الله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فجعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل وغير ذلك (قال الشارح والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر) لا يخفى أن المراد اثبات كون النظر مفيداً للعلم بالنظر فالمناسب أن يقول يمكن أن يثبت هذا بنظر مخصوص غير معبر عنه بالنظر وان أمكن توجيه ما ذكره أيضاً بأن النظري أي بعض النظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر وما نحن فيه من ذلك القليل * وأقول الظاهر من سياق كلام الشارح وكلام الحنفي أن المراد اثبات كل نظر صحيح مفيد للعلم لا اثبات افادة أصل النظر رداً للسنية فعلى هذا يمكن اثبات تلك الكلية بنظر صحيح مخصوص معبر عنه بالنظر أيضاً بأن (٣١١) يقال مثلاً قولنا للعالم متغير

وكل متغير حادث يفيد العلم بحديث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية ذلك النظر بل لكونه صحيحاً مقروناً بالشرائط فلعلة الافادة كونه صحيحاً مقروناً بالشرائط وأيضاً لو وجدت علة الافادة وجدت الافادة لأن العلة موجودة في كل نظر صحيح فالافادة موجودة فيه أيضاً فلا يحتاج حينئذ الى قطع النظر عن وصف هذا الدليل فانه لا يلزم المحذور من ملاحظة الوصف أيضاً نعم يلزم المحذور على تقدير كون المراد اثبات

يجوز بان يطلب أولاً في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط أو بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط أقوى المظان وان الاحتياج فيه اليه عليه السلام على الصراط أكثر فالطلب فيه أولى وأجدر (قوله وقد يتوهم الخ) أي يجاب عن السؤال المقدر (قوله فان قلت بمحمل الخ) في جواب المعارضة يعني أن استدلال المعتزلة موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق وهو ممنوع اذ يحتمل أن يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى نجعل الجنة يوم القيامة مخصوصة للذين لا يريدون علواً في الارض وهذا لا ينافي وجودها الآن ولا يستلزم أنها لما خلق يوم القيامة وبمحمل الخ سند مساو للمنع تدبر (قوله أن يجهد للذين مفعولاً ثانياً) فيجوز أن تكون الجنة موجودة حاصلة بالفعل والذي لا يحصل بالفعل جعل الجنة كائناً للذين لا يريدون في الارض علواً لانفس الجنة فلا يتم معارضة المعتزلة بهذه الآية (قوله تمكينه من التمكن فيها) أي اعطاؤه القدرة على التمكن (قوله وهذا المعنى) أي أن يكون معنى جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن فيها (قوله لازم لوجود الجنة) فلا يجوز أن تكون الجنة حاصلة الآن ولا يكون جعلها كائناً لهم حاصل الا يوم القيامة فلا يجوز كون الجعل بمعنى التصيير فمعنى انه بمعنى الخلق فتم المعارضة * ويرد عليه أنا لانعلم ان هذا المعنى لازم لوجود الجنة قائم (قوله وأما الحمل على التمكن بالفعل الخ) جواب دخل مقدر تقديره أنه لا يجوز أن يكون معنى جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن بالفعل فيها فلا يكون هذا المعنى لازماً للوجود فيجوز أن تكون الجنة موجودة الآن ولا يكون هذا المعنى حاصل الا يوم القيامة فلا تتم المعارضة * والجواب أن حمل الجنة لهم على هذا المعنى عدول عن

افادة أصل النظر وتوجيه طريقه ليس ما ذكره الشارح بل أن يقال مثلاً من علم الملازمة بين الشيئين ثم علم وجود اللازم والشارح لما ذكر أن هذا القول يفيد العلم بحديث العالم بالضرورة علم أن الاستدلال لاجل القضية الكلية (قال الشارح أي من العلم الثابت بالعقل) يعني أن من بيانية أو تبعية والضمير راجع الى العلم لا ابتدائية ويمكن أن تكون ابتدائية متعلقة بثبت باعتبار تضمنه نشأ أو يكون ظرفاً لغواً حالاً من المستكن في ثبت أو يكون متعلقاً بثبت بدون التضمنين فان ثبت بمعنى حصل يصح أن يستعمل بمن كما يستعمل حصل ويقال ما حصل من الدليل وثبت منه (قال الشارح أي بأول التوجه) انما فسر به احترازاً عن كون الحمل لغواً أي ليس المراد من البداهة المعنى الاصطلاحي بل المعنى اللغوي وقوله من غير احتياج اشارة الى ادخال جميع الضروريات في المعنى اللغوي فكان ما لا يحصل بالنظر حاصلاً بأول التوجه وما يقال لولم يفسر بالمعنى اللغوي لا يلزم كون الحمل لغواً فان حصل المعنى حينئذ أن يقال وما ثبت منه بالبداهة أي بدون النظر الفكر يقال له ضروري فهو بعيد فان المراد بيان الاطلاق والاصطلاح فالمراد من الضروري ما لا يحتاج الى نظر وفكر لا ما ذكره الحنفي واعترض عليه بوجوه

الاول أن الضروري لا يحسن مقابله بالاكتنابي الحاصل بمباشرة الاسباب (قوله فالاول ما في بعض الشروح الخ) والمحني لما لم يطلع على ماقصده الشارح من الاحتراز عن لزوم القو في كلا الموضوعين بناء على المعنى اللائق المناسب للمقام جعل ماصحة له أولى وأما قلنا لا يصح المعنى أما في الاول فلأن المعنى حينئذ يكون وما ثبت بالدأعة فهو بديهي * وأما في الثاني فيكون المعنى وما ثبت بالاستدلال فهو استدلال ولا يخفى فساد وكونه عبثاً وضائعاً غير مناسب لحال عاقل فضلاً عن حال قاضل (قال الشارح فلا كتنابي أعم من الاستدلال) أي فلا يلزم التواشاة الى ماقصده (قال الشارح وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتنابي ويفسر الخ) أي يفسر بما ذكره رعاية للمقابلة ولكن تركنا ذلك التفسير لأجل الضرورة وفساد المعنى ولا يلزمنا الا ترك المقابلة وهي رعاية ليست من الضروريات بل من الحسنات مع ان في الترك نكتة للمصنف وهي الاشارة الى المعنى الآخر لكل من الضروري والاكتنابي فلا يرد ما ذكرنا الا ترك المقابلة ويرد على ماصحه المحني أولاً وزينه اعتراضات ذكرها وعلى ماصحه وارضاء فساد المعنى فانت أيها (٣١٢) الطالب حاكم لوقتك نخذ مايليق بك (قوله ولكل وجهة هو موليها)

الظاهر فلا يجوز الحل فتم المعارضة (قوله ويرد على هذا الاستدلال) أي استدلال المعتزلة بقولهم لو كانتا موجودتين الخ (قوله أنه مشترك الا لازم) فانا نقول لو كانتا موجودتين يوم القيامة لما جاز هلاك أكل الجنة الخ فيرد عليهم ما أوردوا علينا وما هو جوابهم فهو جوابنا (قوله الزول فقط) أي زول الآية وهي قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه (قوله يعني أن المراد الخ) أي يجوز أن يكون المراد من قوله تعالى أكلها دائم دوام نوع المأكول في ضمن أفراده لادوام أشخاصه (قوله أي المقصود منه) أي المراد من خروج المأكول عن الانتفاع به وخروجه عن الانتفاع المقصود منه لاعتقالات الانتفاع حتى يرد أنه لا يخرج عن مطلق الانتفاع به إذ تحصل به الدلالة على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع (قوله والا فاسأروا أنواع الكفر) أي وان لم يرد به مطلق الكفر (قوله ظاهر قوله تعالى الخ) لأن هذه الآية تدل بظاهرها على أن الكبار ممتازة عن الصغار بالنزات لا يقل لاجتماع مع مخالفة الحسن قال في الحاشية وأما الاجماع المتأخر فغير منقذ لان رئيس المعتزلة واصل بن عطاء كان معاصراً للحسن وقد خالفه هو وأصحابه الى يومنا هذا انتهى كلامه (قوله والجواب أن الحكم بالنسبة الخ) الظاهر أن المراد بالحكم بما أنزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقهم لا الحكم بمعنى التصديق فتدبر (قوله هو التصديق به) فيكون معنى الآية ومن لم يصدق بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون (قوله فتم بالنسبة) أي بكلمة لم فيكون المعنى ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون (قوله ان هذا الحصر ادعائي) أي حصر الفاسق في الكافر بعد الايمان حصر ادعائي لا تحقيقي ولا يجوز أن يكون حصر كمال الفسق في الكافر لا مطلق الفسق فكمال الفسق

يشعر بالتساوي بين القولين بل بأولوية قول البعض بقرينة السؤال عن كيفية ادراج الشارح مع ان كلام ذلك البعض في غاية الضعف فان الاكتنابي على قوله ما يتوقف القدرة في تحصيله وهو كاد أن لا يصدق على علم فان كل علم يتوقف على قوة من القوي العقلية والحسية ألبتة وهي غير مقدورة أما كونه أراد به ذلك القائل فقبل ان ذلك البعض يريد بهذا التعريف الضروري المقابل للاستدلال لا الضروري المتقابل

للاكتنابي وقال البديهي ما لا يكون تحصيله مقدوراً للعقل أي لا يحصل بمباشرة الاسباب المقدورة (هو) لما فقط كفتح الأحبار مثلاً والا لحصل الرؤية للاعني والسمع للأطرش فقل هذا القول يكون حال التقسيمين واحداً ولا يكون للضرورة مضيان وأيضاً لا يحصل الاكتنابي بمجرد مباشرة الاسباب المقدورة لما بل يتوقف على ما لا قدرة لما في حصوله بل ما يتوقف عليه الاكتنابي أكثر مما يتوقف عليه الضروري لان الاكتنابي يتوقف على البديهي (قال الشارح فن هنا جعل الخ) أي من كون الضروري على مضيان هذا ما اختاره الشارح وإن أمكن أن يكون منشأ الجوابين المذكورين الاختلاف في تعريف الضروري المرادف للاضطراري * وسبب اختياره الأول إما عدم ثبوت ذلك الاختلاف عنده أو عدم الاعتداد بقول من عرفه بما لا يستقل في تحصيله أو قصد الاشتغال بوقوع التناقض في كلام البداية (قوله وليت شعري كيف يتخيل الخ) يعني لو كان للضرورة معنى واحد فقط لم يلزم التناقض أيضاً لكن ما ذكره انما يدفع لزوم لا التخيل فان التناقض يتخيل من ظاهر كلامه ولا يخفى أن مراد الشارح بظهور اندفاع التناقض لادفع لزوم التناقض مع بقاء احتماله وأن ما ذكره الشارح

هو جواب تحقيقي وما ذكره المحقق الزامي (قال الشارح الآن تخصيص الصحة بالذكر بما لا وجه له) أقول الظاهر أن مراد المصنف رحمه الله أنه إذا أتى في قلب مؤمن معنى بطريق الفيض مثل حادثة في بلدة شامة أو حادثة في بلدة فيما سأتى لا يطمئن قلبه حتى يجوز بتلك البلدة أناس ويخبروا بوقوع ما أتى أو جعل ماسياً ويحارن ما أتى ولا يحصل اليقين لأحد بمجرد هذا الالتقاء حتى يتكرر ويحذر وبعد التكرار يحصل له اليقين بكل ما أتى قبل وقوع ما سأتى وقبل مجيء الناس عن الديار البعيدة لكن سببه التجربة لا مجرد الالتقاء فظهر صحة تخصيص الصحة فإن المراد من صحة الشيء صحة ما أتى من الحكم سواء كان مثبتاً أو منقياً وأما التفرقة فإشارة إلى أن الإلهام ليس شيئاً في المواد الجزئية والأفراد القليلة فضلاً عن الكثرة والكلية فظهر اندفاع قوله ثم الظاهر أنه الخ * وقوله وقد ورد في الخبر الخ لا يفيد الا وقوع الإلهام لا اليقين بمجرد الإلهام بدون التكرار والتجربة مع أنه يجوز أن يكون الإلهام بمعنى الإعلام بإزالة الكتاب والوحي كما قيل في قوله تعالى (نجورها) أي بإعلامها برسالة الرسل وإزالة الكتب أو بدلالة العقل والحكمة عن السلف لا يدل على حصول اليقين بل على مجرد (٣١٣) حصول الإلهام (قوله إيراد كلمة كان

الخ) فيه أن شهرة العلم بمعنى عند قوم لا يفيد الجزم بإرادته مع أن عموم الأسباب المذكورة للظن وغيره يؤيد إرادة المعنى العام من العلم (قوله وليس من التعريف كما هو المشهور) قيد للنفي فإن المشهور هو أن العالم ما سوى الله تعالى لكن الشارح قيده بقوله من الموجودات احترازاً واحتجاً عن المدومات وقيد الموجودات بقوله بما يعلم به الصانع احترازاً جلياً عن الصفات واحترازاً عن المجرّدات ليظهر

هو الكفر فلا يلزم أن يكون الفاسق مطلقاً كافراً (قوله أو على كفران النعمة) وعلى هذا يكون معنى الحديث من ترك الصلاة متممداً فقد ستر نعمة ربه (قوله أن تعريف المسند إليه) وهو العذاب (قوله والجواب أنه ادعائي) ويجوز أن يكون المراد بالعذاب هو العذاب الشديد (قوله على هذه الأدلة) المذكورة في الشرح بقوله لأن قضية الحكمة إلى قوله وهذا بخلاف سائر الذنوب (قوله وهم المعتزلة) فكذا الماتريديّة من أهل السنة هم كالمعتزلة قائلون بالحسن والقبح العقليين (قوله أن هذا الخ) أي قول الشارح لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسيّ والحسن (قوله غيناني فولم) أي قول أهل السنة (قوله أن بحسن القبيح) أي ما يمدّه العقل قبيحاً (قوله ويصح الحسن) أي ما يمدّه العقل حسناً (قوله ولو سلم) أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيّ والحسن (قوله يقتضي العفو) فلا نسلم أن ما هو نهاية الجناية لا يحتمل العفو ورفع التفرقة (قوله دعوي بلا دليل) فتكون في مقام المنع (قوله قد يظن أن الضمير الخ) قيل عليه أن المعتزلة خصوا الآيات والأحاديث الواردة في هذا المعنى بالصفائر والكبائر المقرّنة بالتوبة وقد رد عليهم علاناً بأن ما ذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة في المدول عن الظاهر إليه وبأن تعليق المغفرة بما دون الشرك وبمن يشاء منه أذ المغفرة بعد التوبة للمشارك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصفائر عندهم وما اعتزوا عنه بأن المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة فهو ترك للاعتزال بأنه لا يصح تخصيص كلمة ما في قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) (قوله تم المشارك) أذ الشرك مغفور بالتوبة أيضاً (قوله مع أن التليق بالمشيئة) أي تعليق المغفرة بالمشيئة في قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء)

صحة قوله بجميع أجزائه حادث فلا يلزم الاستدراك (قوله إشارة إلى أن المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس) يعني أن ماعبارة عن الجنس من الموجودات فلا يصدق التعريف على الأفراد وهذه الإشارة حاصلة من حصر الذكر على الاجناس وأما الإشارة إلى أن العالم اسم للقدر المشترك فن ذكر عالم النبات وعالم الحيوان بعد ذكر عالم الاجسام * قيل لا يصح حمل المراد على مراد المصنف لأن المراد المجموع كما يدل عليه بجميع أجزائه دون جزئياته * وفيه أنه غفلة عن قوله اسم للقدر المشترك فإن القدر المشترك مجتمع مع إرادة المجموع فيصح أن يراد من هذا الاسم ويقال بجميع أجزائه وإنما قال بجميع أجزائه ولم يقل بجميع جزئياته مع صحة إرادته من اسم الجنس تنصيصاً وتصريحاً بحدوث كل فرد من كل جنس لأنه اسم للكل والاصح جمعه يعني أن الأصل عدم الاشتراك في اللفظ والمعنى والمدول عنه إنما يكون عند الضرورة فهو إما أن يكون اسماً للكل كما قال البعض أو للقدر المشترك ولا يصح أن يكون اسماً للكل لعدم صحة الجمع حينئذ وعدم صحة إطلاقه على جنس جنس فتعين كونه اسماً للقدر المشترك لأنه يحصل به المرادات وتتدفع به الضرورات ولا يثبت بقول الشارح فيما سيجي أن العالم اسم

لجميع ما يصح علماً على وجود مبدأ له اعتراف من الشارح بكونه اسماً للكل أيضاً فإنه يحتمل أن يكون من قبيل المسامحات المشهورة كما يقال الحيوان اسم لجميع ماله الحياة اذ يكون الجميع بمعنى الكل الافرادى اسماً لكل جنس مما يصح علماً الخ (قوله المشهور ان الصور النوعية قديمة بالجنس الخ) والتطبيق بين القولين أن ما ذكره المحشي مبنى على التجور العقلي فان قولهم ان الهوى العنصرية قديمة بالشخص لا يقتضى ولا يستلزم الا صورة ما من الصور العنصرية لثلا ينعدم ويلزمه خلافاً ما بين ذلك العنصر فيجوز أن يكون كل نوع حادثاً والجنس قديماً بتوارد الانواع وما ذكره الشارح مبنى على ما وقع في نفس الامر على زعمهم وعلى ما ثبت وتقرر عندهم (قوله أو أراد النوع الاضافى) يؤيده قول الشارح بمعنى أنها لم تخل عن صورة قط (قال الشارح ولم يتعرض له لمصنف) قبل عليه ان ما ذكره المصنف فيما بعد من ان الاعراض تحدث في الاجسام والجواهر اشارة الى حدوث كل واحد منهما (قال الشارح كيف وهو مصور على المسائل) وان كان ذكر بعض المسائل لكونها مبادي للبعض الآخر فلا ينافى قوله فيما سبق وما كان مني علم (٣١٤) الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات الخ (قوله هذا التعريف) أى

(قوله يفيد البعوضة) أى مفعلة البعض (قوله وأيضاً هي واجبة عندهم) أى مفعلة النائب (قوله فلا يظهر لتعليق) أى لقوله لمن يشاء (قوله والصحيح أن الضمير للمفعلة) المدلول عليها بقوله ويفسر * قبل لافائدة في ارجاع الضمير في يخصونها الى المفعلة اذ المعتزلة قدأولوا النصوص المذكورة بما ذكره ورد عليهم بما ذكرنا على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه أولاً (قوله ولا يجب مفعلة صغيرة غير النائب) فيه أن المفعلة تتجاوز عن العقاب المستحق والاستحقاق عندهم بالصغار أصلاً ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمفعلة ثم تخصيصها بهما (قوله في الجواب أيضاً) أي كرد تسكهم بالعموم بقوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله أي من غير قطع الخ) ومحصول المعنى أنه يجوز عدم وقوع العقاب على الصغيرة وهو جواز المفعلة ويجوز وقوع العقاب عليها وهو جواز العقاب (قوله امدم قيام الدليل) على القطع بوقوع العقاب أو عدمه (قوله فلا ثبات الجزء الاول) وهو الخلف في وقوع العقاب أعني جواز المفعلة أي دون الجزء الثاني ولا يخفى ان قوله تعالى (ويفسر ما دون ذلك لمن يشاء) يفهم منه أن لا يفر ما دون الشرك للبعض فيكون البعض معاقباً عليه فتكون الصغيرة معاقباً عليها في الجملة فيثبت بهذه الآية جواز العقاب على الصغيرة ونسبته بالآية الثانية ظاهر فما ذكره الشارح يفيد جواز العقاب كما يفيد جواز المفعلة (قوله مع أن الخصم لا ينكره) بل ينكر عدم الجزم بعدم وقوع العقاب أعني جواز العقاب كما هو الظاهر وما ذكره الشارح لا يفيد (قوله حاصله أن التكفير) أي تكفير السيئات وهو السر (قوله اذ المراد الخ) تعديل لقوله أن التكفير مفيد بالشيئة (قوله أنواع الكفر) لأن الكفرة مطلقة والمطلق ينصرف الى السكال

تعريف العين لا تعريف القياء (قوله قائم به) لاجابة الى ذكره (قوله كالمقرر) الاولى ان يقول كاللصيص لكون وجود المركب والمرض مما يمتزف به لمتكلمون * قيل لانهم ان التعريف يصدق على المجموع للمركب فانه لا يقوم بذاته بل يجرى ولا يخفى أنه لا معنى لقيام المجموع بالجزء لا بمعنى التبعية في التحيز ولا بمعنى الاختصاص التام ولو سلم فالمراد بالذات مالا يكون خارجاً عن الشيء * والجواب عن أصل

الاعتراض ان الوحدة معتبرة في المقسم أي الممكن المأخوذ في التعريف مع ان التعريف بالاعم جائز ومقبول على (والكفرة) الاصح وصدقه عليه لا يضر في مطلوبنا فلامصنف أن يقول ومرادنا من العين هو هذا وان كان مخالفاً للمشهور (قال الشارح ومعنى وجود العرض الخ) انما نعرض لهذا التحيز للفرق بين كون الجسم في المكان وبين كون العرض في المحل المقوم ونظير التبعية في سحر والاستقلال وعدم الاستقلال (قوله أي ليس أمراً آخر بل عين وجوده في الموضوع) قيل عليه ان العبارة تأتي عن هذا المعنى فن اختلاف الطرفين يستلزم اختلاف الظروف وتغايرهما بل المعنى أن وجود العرض في نفسه انما يحصل بمحصله في الموضوع لان موضوعه من جملة علاه فلا يتم له الوجود وأن حلوله في المحل المعين ولهذا لا ينتقل عنه والازم بقاء المعلول بدون علته أو توارد عاتين مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علاه * وفيه أن قول الشارح هو وجوده في الموضوع يأتي عن ذلك وكذا قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر (قوله إذ أصبح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم) وقيامه بالجسم هو وجوده في الجسم * وفيه انه لو كان كذلك اصح أن يقال وجد في

هسه فوجد في الموضوع وفيه تردد ولهذا تركه مع كونه مقصوداً ومحلاً للنزاع ولو سلم لا يدل الأعلى الترتيب العقلي والتعابر في المفهوم فإنه يصح أن يقال وجد الحيوان فوجد الانسان مع اتحادهما في الوجود الخارجي (قوله وامكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوت لغيره) قيل عليه إن تعابر الامكانين مبنى على تعابر الممكنين اللذين هما الثبوتان ههنا وهو أول المسئلة * وفيه أن البناء المذكور انما هو في الخارج لافي الذهن فانا نعلم أن ثبوت العلم في نفسه مثلاً ممكن وثبوت الحجر غير ممكن فيصح الاستدلال (قال الشارح ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه الخ) وانما لم يقل احتياجه الى محل يقومه اشارة الى قرينة أخرى واحترازاً عن توهم تعريف الشيء بنفسه (قال الشارح أي من جزئين فصاعداً) والمصنف لما اكتفى بمطلق المركب وهو موجود في المركب من الجزئين أيضاً علم أن مراده ما فسره الشارح (قوله ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة) فيه ان الظاهر من تقاطع الأبعاد التقاطع الى الجانبين بالفعل وههنا ليس كذلك * ولكنه يتحقق بالنجبة بأن يوضع جزء من الجانب الغربي مثلاً من جزء آخر وجزء آخر من ملتقاهما من جانب الشمال وجزء آخر في مقابله من (٣١٥) جانب الجنوب وجزء في ملتقى

الاربعة من الفوق والآخر من التحت لكن لا يتم التأليف ويكون كالبناء الناقص ويبقى على هيئة الخطوط فلهذا اشترط الثمانية وان كان راجعاً الى اللفظ واللغة وهو ظاهر من عبارة الشارح والا لم يكن للعدد فائدة لكن قوله هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا يأباه نوع اياه في الظاهر والمراد أنه هل هو المركب من جزئين أم لا فاندفع ما قيل ان كلام الشارح صريح في أن النزاع مضمون * وقول الشارح احتج

والكيفية الكاملة هي الكفر (قوله ولو لم تحمل الكبيرة الخ) جواب دخل وهو أن تقييد التكفير بالمشيئة يعني عن حمل الكبائر على الكفر أجاب عنه بأنه لو لم تحمل الكبيرة على الكفر لم ينسب تقييد التكفير بالمشيئة اذ لا دليل عليه حينئذ ويلزم أيضاً أن لا يكون في قوله تعالى (ان يحببوا كباثر ما نهون عنه) فائدة (قوله لبقى التقييد بلا دليل) أي بقي تقييد التكفير بالمشيئة بلا دليل * وفيه أن مغيرة لمعدا الكبيرة غير متبينة بالاجماع بل بغیره لمن يشاء كما مر في قول المصنف وينفر مادون ذلك من الصفائر والكبائر وهو مندفع بأن مغيرة الصفائر أي عدم العقاب عليها متعين عند المعتزلة فلا اجماع (قوله على أن الاستحقاق لا يستلزم الوقوع) أي وقوع حرمان الشفاعة (قوله واعترض عليه الخ) هذا الاعتراض اثبات للمقدمة المنوعة (قوله ويمكن أن يجاب الخ) رد هذا الجواب بأن الضمير العائد الى النفس عبارة عن النفس المهمة فيم أيضاً لوقوعه في سياق النبي كما اذا قلت لم أسمع رجلاً دخل الدار ولم أره والاعتبار بعموم اللفظ سواء كان عموميه بسبب وقوعه في سياق النبي أولاً فالآية من غير عدول عن الظاهر تدل على العموم وصرح الامام الرازي رحمه الله بدلائلها على العموم حيث قال ان دليلكم هذا لا بد أن يكون عاماً في الأشخاص والازمان فلا يتم الجواب بمنع دلالتها على العموم ولهذا جعل الشارح الجواب المعتمد أنه يجب تخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة (قوله لو قيل) في اثبات المقدمة المنوعة (قوله وقد سلم عموم الأشخاص) قد أجيب عنه بأن التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله وهو لا ينافي العموم بل يقتضيه (قوله هو الدلالة الخ) أي دلالة الآية على العموم (قوله لا ارادته) أي لان المراد من الآية العموم (قوله

الاولون اشارة الى أن النزاع غير راجع الى الاصطلاح وقوله يقال لا أحد الجسمين الخ اشارة الى أنه راجع الى اللغة وان أمكن فيه المناقشة بغير ما ذكره الشارح بان زيادة الجزء لا تحسن حتي يقال وينقل ما ذكر عن أهل اللغة * ويمكن أن يدفع بأن المراد به ان يقال بفرض العقل زيادة جزء (قال الشارح والكلام في الجسم الذي هو اسم لاصفة) قيل عليه ولا مستدل أن يقول انه منقول من الصفة وماخوذ من الجسمانية وأنت تعلم أنه لا يثبت بمجرد القول فللمنع فيه مجال (قوله الفرض بيان حدوده بجميع أجزائه المعلومة الخ) فيه أن الفرض من اثبات الحدوث اثبات الواجب لان الحدوث علة الافتقار الى الصانع بل نقول الفرض اثبات الصانع المختار والاحتمال المذكور يتنافيه فالاولى مجال المصنف أن يترك ذلك الاحتمال ادعاء لبطالانه كما هو المذهب * وما يقال ان السكاف قد يورد في بيان مفهوم منحصر فيما دخلت عليه فيه ضعف مع أنه لا يدفع توهم خلاف المقصود * ويمكن أن يقال انها اشارة الى الاجسام الصفائر القابلة للقسمة العقلية واحتماله لا يخل بالمقصود (قال الشارح اذ لو ماسته بجزئين) أي امر منقسم (قوله لكان فيها خط بالفعل) أي أقل ما يكون ولو قال أولم يكن السطح حقيقياً لكان أولى لان اللازم أحد الامرين لا على التعيين

لكنه اكتفى بذكر أحدهما لاتحادهما في الفساد وجعل الشارح هذا الدليل أقوى الأدلة غير مناسب فان الدليلين الآخرين أقوى منه لا سييين أو مثله لأقل في القوة والضعف (قوله لان اللازم هذا) فانه لا يحصل من الجزئين الاخط مستقيم لكنك قد عرفت أن المراد من الجزئين الامر بالتقسم فان الجزء الذي لا يتجزى غير ثابت بعد* وأيضاً لو كان المراد من الجزئين الجزئين الذين لا يبلان القسمة أصلاً لكان المدعى حاصل مع زيادة ولم يشتغل بإبطاله (قوله وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكثرة الحقيقية) قيل عليه ان الخط المستدير لا ينافي الكثرة الحقيقية والظاهر أن هذا القائل غافل عن قوله بالفعل أو مراده من الخط بالفعل معنى آخر مقيس على النقطة بالفعل عند تماس الكثرة بالسطح الحقيقي بأن يفرض تماس سطح تمامه بمقدار من سطح الكثرة والسطح الاول خط بالفعل مستدير وهو تماس سطح مستدير من سطح الكثرة موجود بالفعل فان التماس بين المعدومين أو بين موجود ومعدوم غير متصور ومراد الفاضل المحشي من الخط بالفعل ما كان ممتازاً ومتيناً بدون التماس في نفسه (قوله جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها) الاظهر أن بقول كل مرتبة من مراتب الاعداد* ولو قرر الدليل المذكور (٣١٦) بأنه لو كان كل عين منقسم الى غير النهاية لم تكن الحردة أصغر من

عن الكثرة ممنوع) والجواب أن المعتزلة لم يقولوا باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلاً كما صرح به في شرح المواقف حيث قال انهم لا يقولون باستحقاق العذاب الا في الكبائر قبل التوبة (قوله والى صغيرة المجنب غير مفيد) في بيان فساد كلامهم لان كلامهم انما يكون فاسداً اذا لم يكن للعفو معنى أصلاً وللعفو عن صغيرة غير المجنب عن الكبيرة معنى (قوله في خلال العذاب بالتخفيف) لا يمكن أن يرى جزاء الايمان في النار بخفيف العذاب مثلاً لان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة (قوله لا يتناول التزك) جمع ترك والمراد منه ترك المنهيات وهو ليس بعمل صالح (قوله على عدم خلود من الخ) في النار (قوله يبطل مذهب الاعترال) وهو خلود أهل الكبائر في النار (قوله أى على الاطلاق) من غير تقييد أى تقييد الخلود (قوله لولا الخلود لم ينفصل) أى لم يكن بين العذاب ومضار الدنيا فرق في عدم الخلود (قوله فيمكن منع هذا القيد) أى لانهم ان العذاب مضره خالصة (قوله أيضاً) أي كنع قيد الدوام (قوله لكن غير مفيد ههنا) فان منع كون العذاب مضره خالصة لا يفيد في دفع خلود أهل الكبائر في النار بخلاف منع كون العذاب مضره دائماً فان منعه يفيد في دفع خلود أهل الكبائر في النار (قوله بل هو من ضروريات الدين) أى كون خلود الكفار بمعنى الدوام علم من ضروريات الدين (قوله الاولى أن يمثل الخ) وانما كان التمثيل به أولى لان استعمال حرف الجر مع التعدى للتعدية الى مفعول ثان (قوله واتبعك الارذلون) الارذل الدون الخبيس كذا في الصحاح (قوله لتقوية العمل) أي عمل لفظ مؤمن فانه اسم متعد ويستعمل حرف الجر مع

الجيل لان كلا منهما حينئذ يكون غير متاهي الاجزاء وان كانت الاجزاء فرضية فرضاً مطابقاً وكلاً ازداد هذا النوع من الاجزاء ازداد مقدار الجسم واذا كانت غير متاهية صار مقدار الجسم غير متناه فلا يتصور العظم والصغر بين الجيل والحردة لما ورد عليه اعتراض المحشي ولا اعتراض الشارح (قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالى) فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متاهية أقول مراده أن الله تعالى بقدر

أن يتبدى من طرف الجسم ويخلق الافتراق من كل موضع بقدر الافتراق ولا يتجاوز الى الموضع الآخر (الاسم) قبل تفريق الموضع الاول القابل لتفريق وهو ممكن وان لم ينته الى الآخر حينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ وهذا ظاهر لا يحتاج الى البيان وما ذكره تنبيه على مراده لما فيه خفاء على مآزره فلا يجدى الاعتراض على قوله فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً بأنه ان أريد الوحدة التي لا توجب عدم قابلية الانقسام وامكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وان أريد الوحدة الموجبة له فهو أول المسئلة اذهو معنى عدم التجزى وهذا مع كونه اعتراضاً على التنبيه ناشئ عن عدم الاطلاع على المراد وليس لاعتراض في هذا الكلام الاعتراض على الاصطلاح وصرفه في غير محله* أستغفر الله الانسان لا يخلو عن السهو والنسيان عفا الله عنه (قال الشارح رحمه الله والامسا قبل الافتراق) فيه أن قبول الكل الافتراق لا يدل على قبول افتراق كل ما فيه من الاجزاء لانه يجوز أن يكون طبيعته مخالفة لطبيعة الكل وحينئذ لا يثبت الجزء الذي لا يتجزأ ولا يلزم عجز القادر* والجواب أن كلامنا هذا مع المعترفين بأن كلا من العناصر الاربعة والافلاك جسم بسيط غير مركب من اجسام مختلفة

الطبايع * وأما مذهب الذي لم يعترف فهو مذهب غير صديقه ومع هذا لا يضر بطلوبنا وهو أثبات حدوث العالم فلهذا لم يشتمل بإبطاله (قال الشارح لان الجزء الذي تنازعنا فيه الخ) الاولى أن يقول لان كل جزء من أجزائه اما أن يكون قابلاً للافتراق أولاً ولا يكون فان كان قابلاً ثبت فيه الافتراق والاثبت المدعى لان الجزء الذي لا يقبل القسمة أصلاً لا فعلاً ولا وهما ولا فرضاً غير قابل للتريد المذكور (قال الشارح والكل ضعيف) أقول قد عرفت قوة الدليلين الآخرين وستعرف قوة الاول أيضاً ولو سلم ضعفه في نفس الامر كان المناسب لحال الشارح أن يقويه أو يسكت لثلاثي يوهن اعتقاد المبتدئين المشتكين بعلم الكلام ويرجع مذهب المتكلمين ويرغب فيه ويضعف مذهب الحكماء وبذمه كما فعل الامام الرازي شكر الله سعيه * ولما لم يعرف بعض الناس غرضه اشتغل بالتمنع والاعتراض عاينه كما فعل الامام الفزاري في الهافت (قال الشارح أما الاول فلا أنه انما يدل على ثبوت النقطة) هذا الحصر ليس بسديد وكان الصحيح أن يقول انما يدل على وجود امر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك نقطة (قوله تلك القضية الخ) فيه أن المراد من قولهم النقطة نهاية (٣١٧) الخط تعريف الخط والاسباب

ما ذكر بعض المحققين ان الخطوط والسطوح موجودة في حشو الاجسام عندهم بالقطع والفصل (قال الشارح وهو لا يستلزم ثبوت الجزء) أقول أثبت المتكلمون أن النهايات امر عديم وهي محض ولو سلم وجودها لا يتصور حلول امر ذي وضع غير منقسم في امر ذي وضع الاحل غير منقسم منه وما يقال انه قائم بالمجموع من حيث هو مجموع لا يتجزأ الاجزاء ولا يجمع الاجزاء بالسريان قائم غير معقول (قال الشارح لا يقولون بأن

الاسم المتعدي لتقوية العمل بخلاف الفعل المتعدي فانه لا يستعمل حرف الجر معه لتقوية عمله لان الفعل المتعدي قوي في العمل لا يحتاج الى استعمال حرف الجر معه لتقوية عمله ولو استعمل معه حرف الجر كان للتعدي الى مفعول ثان (قوله هكذا حققه بعض المتأخرين) أي حقق بعض المتأخرين أن للسوفسطائي بقيناً خالياً عن الازعان (قوله وإنه باطل بالضرورة) لانه تصديق بلا شبهة (قوله أولاً يخصص التقسيم) أي ويلزم أن لا يخصص التقسيم ان لم يندرج بقين السوفسطائي في التصور وينع عدم الازعان مستنداً بأنه يجوز أن يكون انكارهم في اللسان لافي القلب (قوله امر قطعي) فيه منع بل هو عام للظن (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) قيل لم يوجد في شرح المقاصد ما يدل عليه بل رد الشارح هناك وجوب اليقين في الايمان ومال الى أن الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي في الايمان مع القطع بأنه لا بد في الايمان من الازعان والقبول (قوله في باب الايمان الذي الخ) قال في الحاشية كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم ثابت وعليه قول جمهور العلماء وكلامهم وقال بعضهم عد كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه تجويز النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله حد الجزم والازعان) فيه أنه لا نسلم وجوب الجزم في الايمان وان كان مشهوراً فيها بين الجمهور بل يعم الظن الذي هو تسليم وقبول ومال الشارح هنا الى العموم كما ذهب اليه صاحب المواقف (قوله اشارة الى أن الكفر الخ) فيه بحث بل معناه انما يحمله كافرأ شرعاً بمجمل النبي عليه السلام شد الزنار بالاختيار والسجود للصم بالاختيار علامة التكذيب فلا اعتداد بتصديقه شرعاً وهذا هو المراد بعينه مما ذكره في شرح المقاصد فلا منافاة بينهما كما توهمه

(م — ٤١ حواشي العقائد ثانی) (شجاع الدين) الجسم متألف من أجزاء بالفعل لا ينفى أن المستدل أيضاً لم يقل بتألفه من أجزاء بالفعل بل قال لو كان منقسماً لا الى نهاية ولو بحسب فرض العقل فرضاً مطابقاً للواقع كان كل منهما غير متماهي الاجزاء في نفس الامر فيلزم عدم تناسلها بحسب المقدار (قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) قلنا ليس كلامنا الا في اقسام ذلك المقدار (قال الشارح والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء) عدم الاستلزام انما يكون لو قسم من النصف والوسط فلا ينتهي جزء من الاجزاء الى مالا يقبل القسمة على زعمهم وأما على ما ذكرنا فكل مفترق يكون جزءاً لا ينجزأ (قال الشارح قلنا نعم فيه الخ) وبعض الناس توهم أن اثبات الحدوث ممكن للمتكلمين وان كان مركباً من الهويولى والصورة بأن يقال الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فان كان هذا الدليل تماماً ثبت حدوث العالم سواء تركب من الجواهر أو الهويولى والصورة وان لم يتم فلا يفيد اثبات الجزء وأن اثبات العدم مشترك للحكماء وان كانت الاجسام مؤلفة من الجواهر الفردة ولم يعلم أن التفاعل عندهم قاعل بالاجباب والتفاعل الموجب إن كان واحداً من

جميع الوجوه لا يصدر عنه الا واحد وان لم يكن واحداً من جميع الوجوه فيصدر عنه متعدد بتعدد الجهات التي هي فيه أو استبعادات المواد والاجزاء التي لا تجزأ اذا كانت مبادئ الاجسام اما أن تصدر عن الفاعل بسبب الجهات التي هي في الفاعل أو بسبب استعداد المواد والاول باطل فان الفاعل ليست فيه جهات على عدد الاجزاء التي لا تجزأ وأيضاً يلزم قدم جميع الاجزاء وعدم تغيراتها وهو بين البطلان * والثاني أيضاً باطل لانه يلزم أن يكون سوراً أو مركباً من الهبول والصورة فلا يتصور عندهم قدم الاجزاء التي لا تجزأ * وأما الهبولي فهي عندهم لا بد أن تكون قديمة لانها لو كانت حادثة لزم أن يكون للهبولي هبولي أخرى لان كل حادث مسبوق بجادة واذا كانت الهبولي قديمة يلزم قدم الصورة معها إما بالشخص كافي الافلاك أو بالتوحد كافي العناصر فانيات الهبولي والصورة يؤدي الي قدم العالم واثبات الاجزاء يؤدي الى الحدوث والادلة على حدوث العالم كثيرة ولا يلزم من بطلان دليل واضح بطلان المدعى (قوله لانه في الآخرة فينافيه الاستمرار الاول) وأيضاً انما يكون انقضاء الاجساد على تقدير زكها من الهبولي والصورة بانقضاء الصورة وفسادها (٣١٨) وحشرها حيثن يكون إعادة تلك الصورة المدومة وهو محال مطلقاً

الحشي (قوله ان قلت أطفال الخ) اعترض على كون التصديق ركناً (قوله في الايمان الحقيقي لا الحكمي) وايمان الأطفال حكمي لا حقيقي (قوله هذا مناف الخ) ويمكن أن يجاب عنه بأن الجواب منع ولا مذهب للمانع من حيث هو مانع (قوله والفظة) عطف تفسيرية للذهول (قوله فذلك الحال حال الذهول) عن حصول التصديق (قوله لاحال عدم التصديق) والمنافي للايمان هو عدم التصديق لا للذهول والفظة عنه (قوله فليس كذلك) أي كحال الذهول (قوله ولا يخفى أن الاقرار لهذا الغرض الخ) هذا كلام الشارح في شرح المقاصد (قوله على وجه الاعلان) حتى يجبرون عليه الاحكام (قوله فلا نقل) أي للفظ الايمان الى معنى آخر غير التصديق (قوله والا لكان الخطاب) أي ولو كان لفظ الايمان منقولاً الى معنى آخر مع انه لم يبين في الشرع (قوله خطاباً بما لا يفهم) لانه لم يبين له معنى آخر وقد كثر خطاب العرب بالايمان في الكتاب والسنة من غير بيان لمناه ولو اريد به غير ما يعرفونه من لفهم لكان ذلك خطاباً بما لا يفهم ولما صح امتثالهم من غير استفسار عن معناه (قوله الايمان اللغوي) أي التصديق مطلقاً (قوله من المقولات الشرعية) أي من الالفاظ التي قلها أهل الشرع (قوله بحسب خصوص المتعلق) وهو ما جاء من عند الله (قوله في المعنى اللغوي مجاز) وهو التصديق (قوله والاصل في الاطلاق هو الحقيقة) أي الاستعمال في المعنى الحقيقي الموضوع له (قوله يرد عليه أنه يحتمل الخ) فيه أن الشارح لم يقل ان النصوص حجة بل قال معاضدة لذلك فلا يرد عليه هذا الاحتمال (قوله لكونه محل جزئه الايمان) لا لكونه محل الايمان (قوله عندهم هو فعل اللسان) أي عند أهل اللغة (قوله ولا

ولا يحسن أن يقال محال عندهم كما قال البعض ففي اثبات الجزئية نجا عن الظاهرين المذكورين (قوله أدلة دوائها المذكورة في الكتب الحكمية الخ) أوجب بأن مراد الشارح أن دوام الحركة مبني على اثبات الحكم المتصل وهو لا يتصور على تقدير التركيب من الاجزاء التي لا تجزأ وامتناع الخرق والالتزام مبني على نبوت الحكم المتصل أيضاً وقال بعضهم أصول الهندسة تحريف أوسه ووقع وقع أصول الفلسفة وسبب

التحريف أنه لا يجوز عطفه حيثن على ظلمات الفلاسفة لكنه معطوف على اثبات الهبولي انتهى ولا يخفى (بخفي) أنه توجيه بعد (قال الشارح لا يعني أنه لا يمكن نقله بدون المحل) الظاهر أن مراد ذلك القائل أنه لا يمكن وجوده بدون المحل يقال هذا غير متصور وغير معقول ويراد أنه غير ممكن الوجود وهذه المسألة شائعة (قوله واما لانها عرض) قيل عليه القول بأنها من الاعراض غير صحيح لان المقسم هو الحادث والصفات ليست حادثة * وفيه أن المقسم هو الممكن * ولو سلم فجرد قولنا الحادث إمامين وإما عرض لا يثبت كون مطلق العرض قسماً من الحادث غاية ما في الباب أن اطلاق العرض على الصفات بمعنى أنها ليست من الذات * ونقل عن الحشي وإما لخروجها بقيد لا يقوم بذاته لان المراد انه يقوم بالغير ومعنى القيام بالغير التبعية في التحيز * ان قلت وعلى تقدير أن لا يكون من التعريف فما الفائدة في ذكره * قيل هي الاشارة الى حدوث القسمين معاً * لكن الانسب حيثن أن يكون بعد التمثيلات (قال الشارح والاظهر أن ما عدا الاكوان لا يمرض إلا للاجسام) وقيل بل للاجسام المركبة * وفيه أنه مبني على قاعدة الفلاسفة وأن المراد من الظهور إن كان الظهور في الحس فهو لا يفيد لان الجوهر غير محسوس

حتى يتعرف حالة هيئته وإن كان الظهور في العقل فهو ممنوع لأن العقل لا يبالي باتصاف الجوهر به بل الاظهر على قاعدة المتكلمين أنه عارض للجواهر فانهم لا يقولون بحصول المزاج ولا يقولون بوجود الهيئة والحكم والعرض فليس عروض ما ذكر في الحقيقة الا للجواهر (قوله ولعل ما في الكتاب رأى الشارح) كلمة لعل غير مناسب هنا لأن الظاهر المتبادر من كلام الشارح أنه رآيه لا نقله (قوله ولك أن تستدل الخ) هذا الاستدلال واقع في كثير من الكتب والمتبادر من عبارة المحشى أنه من عنده (قوله بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل الخ) ويمكن أن يقال إنه حينئذ يؤل الى الإيجاب كما تقول الفلاسفة ان كون الواجب موجبا ليس كالإيجاب النار الحرارة بدون العلم والارادة بل هو بالعلم والارادة اللازمين فانهم يقولون ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن المشيئة لازمة فيتأمل (قوله أى مستمر) أما فسر به لئلا يكون الكلام لغوا لأن المراد من المستند المذكور القديم المستند لأن الكلام فيه لأن حاصل قوله والأى وان لم يكن القديم واجبا لزم استناده الى الخ لكن الاولى في التفسير أن يقول أي أمر دائم أبدي ليظهر عدم جواز عدم ومنافاة القدم بعدم فقل هذا (٣١٩) لوجه لا يراد الاستناد بشروط

متعاقبة فان المستند بالشروط المتعاقبة لا يكون الاحادنا وحمل المستند على المطلق وحمل القديم على المستمر لا للاحتراز عن اللغو بل لأن المقصود اثبات عدم جواز القدم لاثبات القدم خروج عن السياق بدون الضرورة ووقوع في موارد الاشكال بلا سبب (قوله فلا يلزم قدمه) أى استمراره والمراد فلا يلزم قدمه واذا لم يلزم قدمه لم يلزم استمراره وان جاز استمرار بعض الاشياء كالنفوس الناطقة عند الحكم فلا يضرنا لأن معنى

يخفى أنه الخ) أي دليل الكرامية على أن التصديق هو فعل اللسان (قوله فيرد عليه النصوص المعاضدة) لدلائلها على أن فعل القلب هو المعتبر في الايمان (قوله في وضع الشرع واللغة) أي لفظ التصديق وضع في الشرع واللغة للتصديق القلبي فكما ذكر لفظ التصديق فهو يدل على التصديق القلبي (قوله فبطل ما قيل الخ) تفصيل هذا الاعتراض هو ما ذكره الشارح في الجواب وهو أنه يدل على أن الاقرار باللسان من غير اعتبار دلالاته بالوضع على التصديق القلبي لا بعدد في الشرع واللغة إيمانا ولا تصديقا ولا بد في عدم إيماننا وتصديقا في الشرع واللغة من دلالاته بالوضع على التصديق القلبي فوجب أن يعتبر في الايمان شرعا ولفظ تصديق القلب فيرد عليه أن دلالة الاقرار بالوضع على التصديق القلبي لا يستلزم أن يكون المدلول الذي هو التصديق القلبي معتبرا في الايمان شرعا ولفظ وأن لا يوجد الايمان بدون ذلك يمكن تخلف المدلول الوضعي عن الدلالة الوضعية بان توجد الدلالة الوضعية ولا يوجد المدلول الوضعي فيجوز أن يوجد الاقرار الدال بالوضع على التصديق القلبي بدون وبعد ذلك الاقرار في الشرع واللغة إيمانا وتصديقا ولا يكون تصديق القلب لازما في الايمان على ما هو مذهب الكرامية فلا يكون ما ذكره الشارح في الجواب مبطلا لمذهب الكرامية فلا يتم الجواب فنقول هذا الاعتراض لا يرد على جواب الشارح لأن قوله لا خفاء في أن المعتبر في التصديق عمل القلب دعوى البدهاء في أن التصديق القلبي معتبر في الايمان والتصديق شرعا ولفظ ولا يوجد الايمان ولا التصديق بدون التصديق القلبي وما ذكره عقيب بقوله حتى لو فرضنا الخ فهو تنبيه عليه لاستدلال والمنع والنقض في التنبيه لا يجدي نفعا (قوله اذا

اللزوم يكني) قوله نعم برد أن يقال الخ) يجوز أن يشترط بعدم الحادث ولا يجب انتهاء علل الاعداد الى عدم تمتع لذاته حتى يمتنع زوال عدم الحادث بوجوده بمعنى الحادث * وأوجب بأن علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده قلنا وجب انتهاء علل الوجوب الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل عدم الى عدم تمتع لذاته هو سلب ذلك الوجود وهذا ليس بشيء لأن علة عدم المعلول عدم علة التامة وهو قد يكون بعدم الشرط وقد يكون بوجود المانع وغيرها * وقيل أعدام الوجودات الحادثة لا يجب أن تنتهي الى عدم تمتع لذاته لكن أعدام الوجودات الازلية يجب أن تنتهي الى عدم تمتع لذاته كاعدام العقول العشرة والنفوس الفلكية مثلا * أقول هذا أول البحث فانه يجوز أن يكون صدور القديم من الموجب القديم بشرط عديمي فيكون في عدمه زوال ذلك الشرط (قال الشارح رحمه الله أما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون) قيل ولأن الاعيان لا توجد في الخارج بدون التميز والتشخيص وهما لا يكونان الا بالاعراض والاصراض كلها حادثة لما ذكرنا ولانها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة (قوله لم يرد سؤال آت الحدوث) قل عنه نعم يرد على هذا التعريف انه لا يصح لانه حينئذ يكون السكون الواحد سكونا

وهو يخالف قولهم السكون كونان انتهى وفيه انه لو كان مراده ان السكون الواحد ليس سكونا عندهم سواء كان مسبوقا بكون آخر أولا فهذا غلط لان الاكثرين على ان السكون كون واحد مسبوق بكون آخر في مكان آخر مع ان الشارح أول الكونين بكون واحد مسبوق بكون آخر وأشار الي أنهم جعلوا الشرط شطراً للمبالغة ولا يخفى أن المراد من المسبوقية المسبوقية بلا واسطة فلا يرد ما قيل ان كلا من التمرين منتقض بافراد الآخر فانه لو خرج شيء من مكانه وعاد اليه لصدق تعريف السكون عليه مع ان ذلك الخروج والعود من افراد الحركة. وبصدق تعريف الحركة على السكون بعد الحركة فانه يصح أن يقال إنه كون مسبوق بكون آخر في مكان آخر وان أراد أن السكون الواحد الذي لم يسبق عليه كون أصلا ليس سكونا عندهم وهذا هو المتبادر من سياق الكلام فانه قال في القول الثاني الحق والسكون كون ثان فكيف يطل هنا الكون الواحد على الاطلاق وأيضا لم يتعرض لبطلان تعريف الحركة فلم أن إرادته السكون الغير المسبوق بكون آخر (٣٢٠) الذي يؤم بطلان تعريف الحركة أيضا باطل. قد لا يلزم من هذا الخلاف بطلان

التعريف فانه يجوز أن يكون تعريفاً بمعنى مجازي للسكون واختار المعنى المجازي لكونه أهم في المقام. وظني أن هذا المقول بما أسند الى الحشى واقتري عليه والا فكيف يرتكب عاقل إدخال شيء لا يكون من المعروف بأمر باطل ودفع سؤال لا يضر بأمر غير صحيح (قوله يرد عليه أن ما حدث الخ) هذا الكلام منه إشارة الى ان الارجاع الذي اعتبره الشارح غير

اعتبر الدال لانه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول (وهو التصديق القلبي) قوله اذ لا دخل في (الوضاح) تعليل لقوله بطل (قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم أيضاً) أي لا اعتبار لدلالة اللفظ عندهم لكون المدلول معدوما اذ لو اعتبر في الاحكام عندهم لم يحكموا بخلود مظهر الاذعان في النار (قوله لم يستحق الجنة) أي يكون مؤمناً لكن لا يستحق الجنة (قوله لقيام دليل الايمان) وهو التكلم بكلمة الشهادة. وفيه أن اثبات اللغة بدليل عقلي مما لا يسمع بل طريق اثباتها النقل عن كتب اللغة مع أن الظاهر أن اطلاق المؤمن على المقر عند أهل اللغة مجاز تسمية للدال باسم المدلول (قوله كالنضبان والفرحان) أي يطلق لفظ النضبان على سبيل الحقيقة على من يظهر فيه أمانة الغضب (قوله لكنه يخالف ظاهر كلام القوم) أي يخالف اطلاق لفظ المؤمن على المقر باللسان وحده حقيقة ظاهر كلام القوم فانهم صرحوا بأن اطلاق المؤمن على المقر لكون اقراره دليلاً على التصديق فيكون الايمان مجازاً في الاقرار عندهم (قوله إلا أن يدعى وضع آخر) أي وضع لفظ الايمان للاقرار (قوله مواطاة القلب شرطاً) أي التصديق بالقلب (قوله هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية) بل مذهب الكرامية أن الايمان هو الاقرار فقط (قوله وأما عطف الجزء على الكل) جواب دخل مقدر وهو أن قول الشارح ان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المخطوف في المخطوف عليه. منقوض بقوله تعالى نزل الملائكة والروح اذ قد عطف فيه الجزء على الكل. وتقرر الجواب أنه لا نسلم أنه عطف فيه الجزء على الكل بل يجوز أن يجعل الروح خارجاً عن الملائكة لزيادة شرفه عليهم فيكون المخطوف خارجاً عن المخطوف

مرضي وغير ملتفت اليه لان مرادهم صريح عند من هو واقف ومطلع على مقابليهم ومخالفهم للقائلين بأن الحركة هي كون أول في مكان ثان أو كون ثان في مكان أول أو إشارة الى سبب الارجاع وحقيقة ما ذكر والا فلا حاجة لايراده بعد العلم بما ذكر الشارح. والاقوى في سبب الارجاع أن يقال ان الاكون عندهم من الموجودات فلو كان الحركة والسكون مجموع الكونين لم يكونا موجودين لان الاكون عند من يقول بحددهما غير باقية وأيضا لا ينحصر الاكون في الاربعة على تقدير كون كل منهما مجموع الكونين لبقاء الاكون الواحدة خارجة من الاربعة وهذه القران ترجيح جانب الارجاع وان كان خلاف الظاهر والمتبادر من صريح كلامهم ومقابليهم للآخرين (قوله فلا يمتازان بالذات) أي لا يجمع الاجزاء ولا يبعث الاجزاء وفيه أنه وان انتقل الى آخر في الآن الثالث وإلى آخر في الآن الخامس وإلى آخر في الآن السابع مثلاً فلم اشترا كهما في كل من الجزئين الا انه اكتفى بجزء واحد لكون المراد واضحاً عند من يكفيه الرمز والاشارة فقط ما قيل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولا

(عليه)

يلزم في التميز الذاتي أي تميز الذات والمساهايات بعضها من بعض الامتياز بجميع الاجزاء وان كانا من المتماثلين كالزوج والفرد مثلاً (قوله وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان) الاولى أن يقول وهذا التحقيق مبني على القول بتجدد الاكوان سواه كان القائل به قائلاً بتجدد جميع الاعراض كالاشارة أولاً ولم يمتنع عليه بأنه لا يصح على القول ببقائها فإنه لا معنى للاعتراض على قول الحنفي بأنه لا يصح على مذهب الشافعي بل كان الاولى أن يقول لزوم عدم الامتياز بين الحركة والسكون بالذات كما يبطل القول بكونهما عبارة عن مجموع الكونين يبطل القول بالاكوان أيضاً تأمل (قال الشارح لان كل جسم فهو قابل للحركة) سواء كانت آنية أو وضعية فلا يرد النقض بالافلاك (قال الشارح بالضرورة) أي بالبدهة وقد أوردت اعتراضات بعضها زائدة لجيئها ببعضها في كلام الشارح وهو أن الدليلين الآخرين من أدلة حدوث الحركة لا يستلزمان الاحداث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة وبعضها ظاهر الاندفاع وهو منع قابلية كل جسم للحركة ولذا لم يلتفت الشارح اليه (قوله والاستدلال بأن الجرد الخ) لا يخفى أن هذا الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الانحصار فان المراد من الجرد (٣٢١) الجرد الغير المتغير كالعقول والنفوس

فلا ينبغي الهوى والصورة والبعث الجرد لان كلا منها متعجز على تقدير وجوده وغير مشترك مع الباري في التجرد بمعنى عدم الافتقار الى المادة فهو معنى آخر غير مراد ههنا لان الجزء الذي لا يتجزأ مجرد بهذا المعنى ولا ينبغي المتكلمون وجوده قالوا لا بد من المحشى هذا الدليل في هذا المقام بل في القول التالي لهذا القول (قال الشارح وأنه يتمتع الخ) هذا عطف على انحصار وانما خصه لان مثل الهوى على

عليه (قوله فتأويل جملة خارجاً) أي جعل الجزء وهو الروح هنا خارجاً عن الكل وهو الملائكة (قوله باعتبار خطابي) وهو أنه جعل الروح خارجاً عن الملائكة لزيادة شرفه عليهم فكأنه ليس من الملائكة (قوله وكفى بالظاهر حجة) أي كفى بظاهر اقتضاء العطف المفارقة بين المعطوف والمعطوف عليه حجة على الخصم القائل بكون الاعمال جزءاً من الايمان (قوله فان دوام على التصديق غير التصديق بالضرورة) فلا يلزم من كون دوام العبادة عبادة أخرى أن يكون دوام التصديق تصديقاً آخر فلا تلزم الزيادة في الايمان (قوله بان المراد زيادة أعداد الخ) يعني الزيادة قد تكون بالشدة وقد تكون بالعدد وقد تكون بمدة وفيما نحن فيه توجد الزيادة بحسب العدد وان لم توجد الزيادة بحسب الشدة والمدة (قوله فرضاً كان أو نقلاً) فعلاً كان أو تركاً (قوله كما هو مذهب الجاثليقيين) قال في الحاشية الجاثليقي هو أبو علي الجاثليقي وابنه أبو هاشم فهو من قبيل التغليب كهمز لابي بكر وعمر رضي الله عنهما انتهى كلامه (قوله فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل) أي اذا كان العمل جزءاً من الايمان لزم انتفاء الايمان بانتفاء العمل لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (قوله فكيف يتصور الزيادة) للايمان ونقصانه (قوله بما يقع جزء من الايمان) أي لم يجعل الشرع النوافل جزءاً من الايمان والمستلزم لانتفاء الايمان هو انتفاء العمل الذي جعله الشارع جزءاً منه لا انتفاء العمل الذي جعله المؤمن جزءاً منه والنوافل مما جعله المؤمن جزءاً لا مما جعله الشارع جزءاً فانتفاء النوافل لا يستلزم انتفاء الايمان (قوله من غير أن يشرع) أي ليس مما جعله الشارع جزءاً (قوله كالصلاة والزكاة) والمستلزم لانتفاء الايمان

تقدير نبوته أيضاً لا يضر بالمطلوب لان حدوث الحركة والسكون يثبت حدوثه أيضاً على تقدير تمامه (قال الشارح أن المندعي حدوث ما ثبت وجوده) بناء على عادة المشايخ كما سبق اذ هو يكفي في اثبات المطلوب وهو اثبات الواجب وأما العمدة في نفى الجردات الغير المتحيزة القديمة فعلى الأدلة العقلية مثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وغير ذلك من الآيات والاحاديث الدالة على الحدوث في كل شيء سوى الله تعالى (قوله كما أن أدلة فيها كذلك) ايراد هذا الكلام مما لا يحتاج اليه في هذا المقام لان عدم تمامية أدلة الانبئات يكفي في المطلوب وان سلم أن لادليل على النفي من الأدلة العقلية لكن الفرض اظهار الاحاطة بجوانب الاقوال وان كان محلاً للمبتدئين وإيقاعهم في التحير مع أنه أورد من بين الأدلة دليلاً ضعيفاً وحله على معنى يتعجب منه الصبيان وهو في المعنى استهزاء على المشايخ ونحن نقول الظاهر أن مرادهم أن ما لا دليل عليه يجب علينا نفيه وسلبه والالتعميم مجرد الاحتمال في البدو والضلال ونختل في الافعال والاقوال كالفلاسفة والسوفسطائية السيئة الاقوال حتى يحتمل أن يكون محضرتا جبال شاهة لانراها ونشك باحتمال الجردات في صدور الانبياء عليهم السلام فيجب على المسلم في هذه الاحتمالات ومنع النفس عنها

والالتفات إليها والانعراض عنها ويجب بعد الوقوع السعي في اخراجها عن القلب لا الافتخار بوجودها وبكثير كما هو دأب أهل الجدال القاعل للاختلال في المآل وتكدر البال وسوء الاحوال والحشي كيف ذهل عن قوله بحج وقوله نفيه وقال في الجواب وانتفاء المزوم لا يدل على انتفاء اللازم وأين هذا من ذلك (قال الشارح من الاشكال والامتدادات) الاولى تركها والقصر على الاضواء لان المتكلمين لا يقولون بوجود المقدار ولا الهيئة الحاصلة من احاطة الجسم (قال الشارح أن الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتي يلزم من وجود الجسم فيها وجود حادث مخصوص فيها) وهو باطل وأما اذا كان عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي فلا محذور حيث دلالة لا يلزم من أزلية الجسم حينئذ أزلية حادث مخصوص بل أزلية الحوادث بمعنى عدم الاولية لها واستمرار الوجود المطلق وهو جائز بل ذهب اليه العقلاء هذا حاصل السؤال * والجواب المذکور على تقدير تمامه انما ينشأ أزلية المطلق لأزلية المجموع بمعنى عدم الاولية ومعنى وجود المطلق في أزمنة مقدرة غير متناهية (٣٢٢) ان المساهية لم تخل عن وجود ما في تلك الأزمنة وهذا مبني على كون الكلبي

هو انتفاء العمل بالاختيار والترك (قوله أن لا يجب الكل) أي كل الفرائض (قوله وبه يعلم) أي بما ذكر من تفصيل مذهب المعتزلة (قوله أن الايمان عند المعتزلة طاعة) أي مطلق طاعة فرضا كان أو نفلا كما هو عند بعض المعتزلة كعب الحيار (قوله أو واجب كذلك) أي فرض لا يخرج عنه فرض كما هو مذهب الجبائين وأكثر معتزلة بصرة (قوله إلا في مقولة الفعل) أي في الفعل الاختياري (قوله واجبة اجماعاً) فانه تكليف بنفس المعرفة (وقوله وقوله تعالى آمنوا بالله) فانه أمر بنفس الايمان (قوله فمن شاهد المعجزة الخ) أي إن لم تكن المعرفة كافية في الايمان بل لابد فيه من تحصيل التصديق بالاختيار يلزم أن يكون من شاهد المعجزة وحصل له معرفة صدق النبي عليه السلام وادعائه دفعة بدون تحصيل تلك المعرفة بالاختيار مكلفا بتحصيل الايمان بالاختيار ولا يكون مؤمناً مع أنه حصل له معنى (كرويدن) ولا معنى للمؤمن الا من حصل له معنى (كرويدن) واللازم باطل لان تكليف هذا المؤمن بتحصيل الايمان تكليف بتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال فتكليفه باطل (قوله بقتة) أي دفعة من غير نظر (قوله والمعرفة أهم) سواء حصلت بمباشرة أسبابها أو بدون المباشرة (قوله عنده نوع الخ) وهو التصديق الذي يحصل بالاختيار للاحكام وهي جميع ما جاء به النبي عليه السلام (قوله فبرادف الايمان) أي يفهم من كلام الشارح أن الاسلام يرادف الايمان (قوله يستلزم الاتحاد) أي اتحاد الايمان والاسلام يعني أن كل من وجد فيه الايمان وجد فيه الاسلام وبالعكس (قوله فتأمل) وجه التأمل أن قول الشارح وذلك حقيقة التصديق صريح في ترادف الايمان والاسلام وقوله وبالجملة الخ ياباه * وقد يجاب عنه بان قول الشارح وذلك حقيقة

الطبيعي، ووجوده في الخارج * ويمكن أن يكون المراد من الوجود المطلق في أزمنة مقدرة غير متناهية أنه لم يقع زمان الا وقد وجد فيه فرد من أفرادها لكنه خالف لما اعتد به الشارح والحشي أيضاً وحينئذ لا يتأني ما ذكره الشارح فانه يمكن أن يكون للمجموع حال وصفة لا تكون لكل جزء من الاجزاء كما مر مراراً (قوله لزم أن لا يوصف الخ) هذا نقض اجمالي بما اعترف به المستدل وقد يجاب بأن ما يدخل

تحت الوجود لا يكون غير متناه أصلاً ولا يخفى أنه ساقط فان مراد الناقض انه لو استلزم اتصاف كل فرد (التصديق) بالتناهي اتصاف المطلق بالتناهي لزم أن لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي أصلاً سواء كان باعتبار ما دخل تحت الوجود أو لا (قوله والاصوب أن يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق) أقول انما يذکر الشارح هذا الجواب لانه يعلم ما ذكر في ابطال التسلسل لانه يبطل مطلق التسلسل سواء كان مجتمعا أولا * وأجاب بعضهم بأن مسبوقية كل فرد من أفراد الحركة بالغير تقتضي مسبوقية المجموع من حيث هو مجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من أفراد الحركة بالغير بالضرورة ثم لا يجوز أن يكون ذلك الغير من جناتها واللازم أن لا يكون ما فرضناه جميعاً كذلك بل يجب أن يكون خارجاً عنها فتقطع به سلسلة الحوادث انتهى ولا يخفى أن هذا غلط فاحش فان مسبوقية كل واحد بالغير لا تقتضي مسبوقية المجموع بالغير أصلاً فضلاً عن كونه ضرورياً وهذا اذا كان المراد من المسبوقية المسبوقية بالزمان وأما اذا كان المراد من المسبوقية المسبوقية بالذات فسلم أن افتقار كل واحد يستلزم افتقار المجموع الي الغير وذلك الغير خارج عن جملة الحوادث ولكن لانقطع السلسلة به لان ذلك الغير يجوز أن يكون قديماً سواء بالذات أو

بالزمان ويصدق عليه في كل أن أوفي كل ساعة أوفي كل سنة مثلاً شيء من تلك الحوادث وعلى كل من التقادير تكون الحوادث غير متناهية فاحفظه فإنه ينفك في غيره وضع (قال الشارح الرابع أنه لو كان كل جسم الخ) هذا كالمعارضة لا بطلان قوله أن الجسم أو الجوهر لا يتخلو عن الكون في حيز ولضعف هذا السؤال آخره عن البكل والافرتية متقدمة على الثالث (قوله أن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الخ) قيل قد بالتوهم إذ المكان مشغول بالمتكلم مملوء به حقيقة وقراغه إنما هو بمجرد انتقاله منه فهو فراغ ضمناً وفرضاً وتقيداً بالذي يشغله الجسم ليس الاحتراز عن فراغ لا يشغله * وبيان كل من القيد خطأ فإن المراد من المتوهم أنه أمر معدوم ليس بوجوده في الخارج وقيد الذي يشغله احتراز عن فراغ لا يشغله الجسم مثل الامكنة الخالية فيما بين السموات والارضين ومثل ما وراء الافلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول المتكلمين ولا يخفى أنه يمكن الجواب عن الرابع على مذهب المشائين وعلى مذهب الاشراقين أيضاً فإن الحيز أعم من المكان عند المشائين والمكان عبارة عن السطح الباطن بدون مطلق الحيز وعند الاشراقين الحيز هو البعد المجرد الموجود فلا يلزم عدم تناهي (٣٢٣) الاجسام على تقدير كون كل

جسم متحيزاً وتخصيص الجسم بالذكر في الجواب .
 كون السؤال مختصاً بالجسم فإن الجوهر لا يمكن أن يكون متحيزاً بالسطح (قال الشارح ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن) لم يقل من الحدث وإن كان موافقاً للمذهب ومناسباً للمقام إشارة الى أن الاصح هو أن علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان لا الحدوث أو عدم الاستقلال (قال الشارح) أي الذات الواجب الوجود إنما خصه بالذكر مع أن هذا اسم للذات المستجمع

التصديق بيان لاتحاد مؤدى الايمان والاسلام وهو لا يستلزم الترادف (قوله الا أهل بيت من المسلمين) فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يحذف الايمان بالاسلام (قوله وإنما قلنا كذلك) أي قلنا الا أهل بيت ولم نقل الا بيتاً (قوله وليسلم كلمة من) لان ما كان بعضاً من المسلمين هو أهل البيت لا البيت نفسه (قوله بأن الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد) بل يصح الاستثناء على تقدير أن يكون المؤمن أعم من المسلم (قوله البعض النجاة) والعلماء أعم من النجاة (قوله والايمان يقبل من طالبه) ولو كان الايمان غير الاسلام لم يكن مقبولا فليس غير الاسلام (قوله أنه ليس المراد غير الاسلام الخ) بل المراد ما يفاير ما صدق عليه الاسلام فيكون المعنى ومن يتبع ما يفاير ما صدق عليه الاسلام وينفك عنه فلن يقبل منه (قوله أن يكون الاسلام أعم) من الايمان ويكون الايمان أخص ولا يوجد الايمان بدون الاسلام ويوجد الاسلام بدون ولا يساويه في الوجود (قوله تصوير للمدعي) وهو أن الايمان والاسلام واحد (قوله بالوحدة عدم محبة سلب أحدهما عن الآخر) أي متى وجد فيه أحدهما وجد فيه الآخر وانصف به (قوله من الترادف والتساوي) أي التساوي في الوجود وهو أن يوجد كل منهما فيمن وجد فيه الآخر (قوله فيبينها تفاير ظاهراً) أي بين الاسلام والايمان (قوله والأولى أن يقال الخ) في الجواب (قوله لا يستلزم تحقق مدلوله) أي لا يستلزم تحقق الاسلام فيهم فلا يلزم تحقق الاسلام بدون الايمان * وفيه نظر لان معنى قولهم آمنا صدقنا بالقلب وقوله تعالى قل لم تؤمنوا تكذيب لهم في قولهم آمنا أي انكم لم تصدقوا بالقلب وانكم كاذبون في قولكم آمنا وقوله تعالى وان كن قولوا لأمنا تصديق لهم في قولهم أسلمنا أي انكم أسلمتم وانكم

لجميع الصفات الكتابية إشارة الى كونه مداراً ومنشأً للجميع واكتفاء بما هو المقصود منها (قوله الذي يكون وجوده من ذاته) تأكيد لما هو المقصود فإن واجب الوجود عند الاطلاق مختص بالباري عز اسمه ولا يجوز أن يطلق على غيره * وقيل احتراز عن المعلول عن علته التامة أي الواجب بالغير (قوله ان قلت الصفة الخ) إشارة الى منع الملازمة في قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم والجواب الاول تسليم المنع لما فيه من تسليم المدعى ومثل هذا يفيد المستدل ولا يضره والجواب الثاني إشارة الى اثبات الملازمة بقوله وكلامنا في الجائز المبين وقوله لكن يرد عليه أي على الجواب الثاني فهو استدراك عليه يعني لو كان من جملة العالم لا يلزم كونه من جملة العالم المطلق وحينئذ لا يلزم كونه من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدونه فيتوجه المنع حينئذ على قوله فلم يصلح محدثاً للعالم الخ ولو رجعت وقلت المراد من الحدوث الذاتي ما هو ثابت لمطلق العالم بلا نزاع وشك فيه فيكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدونه قلت هذا مما لا يساعده كلام الشارح أصلاً فإنه فسر الحدوث بالحدوث الزماني وقال هو الخروج من العدم الى الوجود وقال الحدوث الزماني غير ثابت بجميع أجزائه

العالم عند الفلاسفة وإنما الحدوث الذاتي ثابت عندهم بجميع الأجزاء وتصدر بعد ذلك لأثبت الحدوث الزماني فورده ليه اشكالات وسمي في دفعها فلو كان المراد الحدوث الذاتي لنا احتاج الى الاستدلال والتكلفات والتعقبات * وبعض الفاضلين تحرير في توجيه قوله وحل الحديث على الحدوث في الذات وذكر عجائب * منها أنه حمل الحديث على المعنى المؤثر الموجود وحل قوله بالذات تارة على معنى بالحقيقة وتارة على معنى بالواسطة وقال مراد الحنفي حل الحديث على الحدوث بالذات أو بالواسطة بما لا يساعده كلام الشارح الا انه اكتفى بذكر قوله بالذات * وتارة قال معنى بمجموع قوله الحديث بالذات القديم بالذات فعنى قول المصنف والحديث للعالم هو الله تعالى القديم بالذات هو الله تعالى وتارة قال ومعنى الحديث بالذات المنشي الموجد للعالم بالحدوث الذاتي هو الله تعالى * وأنت تعلم أن بعضها تكلفات وبعضها هذيان (قال الشارح مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علماً على وجود مبدئ له) يعني إذا كان من جملة العالم يلزم خذوران * أحدهما أن يكون محدثاً لنفسه أيضاً * والثاني لزوم التناقض وهو كونه من جملة العالم وعدم كونه منها * والفاضل (٣٢٤) الحنفي اعتبر مقدمة أخرى معها وهي قوله والنشئ لا يدل على نفسه فلا

صادقون في قولكم أسلفنا فيلزم من الآية وجود الاسلام فيهم بدون الايمان فيحتاج الى الجواب بالفرق بين الاسلام الشرعي والاسلام اللغوي كما ذكر في الشرح قدبر (قوله ولكن قولوا آمنا) أي لم تسلموا ولكن قولوا آمنا (قوله هذا معارضة في المقدمة) وهي أن الاسلام قبول الاحكام والادعاء وذلك حقيقة التصديق (قوله كما أن الاول معارضة) أي الاعتراض الاول وهو قول الشارح فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب الخ (قوله أعني الاتحاد) أي اتحاد الايمان والاسلام بمعنى تساويهما في الوجود (قوله اذا اشترط في الشهادة) أي في شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسوله (قوله يدل الحديث) وهو قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد الخ (قوله وليس بشئ) أي ليس ما قد يقال الخ بشئ (قوله من الطرفين) أي عدم انفكاك كل واحد من الايمان والاسلام عن الآخر * وما ذكر من اشتراط مواطأة القلب يستلزم عدم انفكاك الاعمال التي هي الاسلام على دلالة هذا الحديث عن التصديق لكن لا يستلزم عدم انفكاك التصديق عن الاعمال فيرد السؤال على المشايخ يعني عدم انفكاك التصديق عن الاعمال التي هي الاسلام على ما يدل الحديث (قوله على أن فيه غفولاً عن توجيه الكلام) وهو أن هذا الاعتراض معارضة في المقدمة وهذا القائل غفل عنه وظن أنه معارضة في المطلوب (قوله لا آمن من أن يشوبه شيء) فيجوز الشك في حصول الايمان المنجي (قوله من الاجماع) على أنه لا يجوز أن يقول المبدئ أنا مؤمن ان شاء الله ويشك في ايمانه (قوله يعني أنه المنجي) أي الايمان في الخاتمة هو المنجي (قوله والمردي) أي الكفر المهلك (قوله من علم الله) أي سماعة من علم الله (قوله أي ترجح جانب الوقوع) والحق

يكون محدثاً ومدلولاً اذ لا يكون حياث من العالم فيلزم التناقض وهو كونه محدثاً وعدم كونه محدثاً وما ذكرناه أظهر وأخصر (فل الشارح) وقريب من هذا ما يقال الخ أقول هذا دليل يدل على وجود الواجب تعالى ولو فرضنا ان الممكنات غير متناهية في نفس الامر * وتقرر أن مجموع الممكنات من حيث هو مجموع وبحيث لا يشذ عنه شيء محتاج الى العلة وهي لا يجوز أن تكون لنفسه ولا مضى بل لا بد أن تكون خارجة عنه فتكون واجب الوجود

وواجب الوجود لا يكون الا قديماً ومن العجائز أن يكون ذلك القديم علة لكل واحد من الممكنات ويصدر عنه في (ان) كل آن أوفي كل ساعة أوفي كل سنة من تلك الغير المتناهية فرد من كل ماهو عماد من كل صنف من أنواع الممكنات وأصافها من الحسام والاضراض حتي كادت أن تكون السلاسل غير متناهية فوجدنا في الممكنات سلاسل كثيرة غير مخصوصة بكل تقدير من التقدير المذكورة فلا يقتصر هذا الدليل الى بطلان التسلسل بل يتم مع فرض سلاسل كثيرة غير مخصوصة فسهط ما ذكره الشارح وما ذكره الخياطي وسائر المحققين فان هذا الدليل كما لا يتوقف لا يستلزم بطلان التسلسل أيضاً لا بنفسه كما ذكره البعض ولا يضم مقدمات كما ذكره الخياطي فتأمل وأنصف ولا تتجادل مع من سمي في اهتدائك ورشدك فان الصبيان بسبب الحرمان من فضل المان * نعم يرد مذكوره على تقرير الشارح ولا يرد على ما ذكرنا ما يقال ان علة المجموع من حيث هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يحتاج ذلك الى علة خارجة لان كل واحد منه معروض للعالية والمعلولية من جهتين وليس بمجموع وما قبل المعلول الاخير وجود على حدة غير وجود كل واحد ولكل واحد علة هي ما قبله لان مرادنا من مجموع الممكنات مجموع المساهبات الممكنة

وهذا المجموع يحتاج في الوجود الى علة والعلة إما المجموع أى كل واحد من المجموع علة لنفسه أو لغيره وهو أيضاً محال لان الماهيات الممكنة كما لا يجوز أن تكون مبدءاً لنفسها لا يجوز أن تكون مبدءاً لغيرها مالم تتصف بالوجود فلم يكن شئ واجب الوجود لثني جميع الممكنات في العدم (قوله ابطال التسلسل اقامة دليل الخ) الظاهر أن مراد الشارح من الابطال هو البطالان لانه لا معنى لان يقال قد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى (٣٢٥) اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل

وليس كذلك بل هو إشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل فبرده عليه ما ذكر بحسب الظاهر وان أمكن دفعه بأن مراده بقوله من غير افتقار من غير استلزام كما يفهم من قوله فتكون واجبا فتقطع السلسلة أو بأن المراد من الافتقار افتقار المستدل لافتقار الدليل يعني من غير احتياج المستدل الى بطلان التسلسل ومع بقاء التسلسل ليس كذلك (قوله فالتمسك بأحد أدلة الخ) فيه ان التمسك بأحد أدلة بطلان التسلسل لا نسلم أنه يكون افتقارا الى ابطاله في اثبات الصانع وإنما يكون كذلك لو لم يكن بدون ذلك وهو ممنوع كما ذكرنا (قوله نبوت الواجب يتم بمجرد الخ) لا يخفى أن الكلام في اثبات الواجب الصانع لتلك السلسلة فيحتاج الى مقدمات المذكورة وبعد الانضمام تنقطع السلسلة

ان قضية الحكمة تستوجب ارسال الرسل ولا تتم بدونها بشهادة البديهة لكن لما كان وجه الحكمة في أفعاله تعالى في حق عباده مجرد فضل منه تعالى وعادة لا واجبا عقلا لم يجب عليه تعالى موجب حكمته أيضاً فلا يرد عليه احتمال حكمة خفية في عدم ارسال الرسل لانه مناف لا يحتاج الحكمة لارسال الرسل (قوله ونخرجه عن حد المساواة) فلا توصله الى حد الوجوب والا يلزم وجوبه وهو خلاف المفروض (قوله كاستقامة أحد الطريقين) أى يزجج استقامة أحد الطريقين سلوك ذلك الطريق (قوله في الترك فلا ترجيح) أى في ترك ارسال الرسل (قوله عن هذا التوجيه) أى توجيه الشارح بقوله وفي هذا إشارة الخ (قوله من قيد موافقة الدعوى) أى موافقة الامر الحارق للعادة للدعوى (قوله في شاهد دعواه) أى فيما جملته شاهداً لدعواه (قوله كان قبل البعثة) الى الخلق (قوله ولا أمة له هناك) فتبوء آدم عليه السلام انما هي بعد خروجه من الجنة كإذ ذهب اليه الا كثرون لافي الجنة كما ذهب اليه البعض (قوله ثم يرد) على ما ذكر في المواقف (قوله لم لا تكفى حواء أمة له عليه السلام في الجنة) فيه ان ارسال الرسول الى شخص واحد غير معروف ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه السلام هو من قال الله له أرسلناك الى الناس والى قوم فلا تكفى حواء أمة لا آدم عليه السلام (قوله فيكون وحياً) والوحي مختص بالنبي عليه السلام فيكون آدم عليه السلام نبياً * واعتراض عليه بأن الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى (وأوحينا الى أم موسى أن أرضعيه) الآية ولا يتصور نبوتها * وأجيب بأن الوحي المستلزم للنبوة هو الوحي الظاهر المسمى بالوحي المتلو وهو استماع الكلام المنظوم في اللفظة ووحي آدم عليه السلام وحي متلو كما يفهم من قوله تعالى وقلنا يا آدم اسكن الآية وأما الوحي في قوله وأوحينا الى أم موسى عليه السلام فهو بمعنى إلقاء المعنى في القلب أو استماع الكلام في المنام ويقال له الوحي لعمدة والوحي بهذا المعنى لا يستلزم النبوة (قوله وفيه تأمل) أى في كون الامر بلا واسطة وحياً مختصاً بالنبي عليه السلام تأمل (قوله قد أمرت أم موسى) ولا يتصور نبوتها (قوله وأم عيسى عليه السلام كذلك) أى بلا واسطة (قوله لاجل التبليغ) هذا مبني على أنه تكفى حواء أمة له وقد عرفت ما فيه والحق أن نبوة آدم بعد خروجه من الجنة (قوله على التبيين) والمعجزة كلام الله تعالى وقد ذكره في الوجه الاول (قوله أو الاجمال) وهو ما ذكره في الوجه الثاني من قوله أنه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة الخ (قوله ومبني الاستدلال الثاني) وهو الوجه الاول من استدلال أرباب البصائر (قوله ومبني الاستدلال الثالث) وهو الوجه الثاني من استدلال أرباب البصائر (قوله على ذلك الوجه) أى على وجه لا يتصور في غير النبي عليه السلام (قوله مع انه يجب قبول الجزية الخ) فلو كان متابعا محمداً عليه

(م — ٤٢) حواشي العقائد ثاني (شعاع الدين) فيثبت الواجب الصانع على تقرير الشارح وتصويره (قوله يمكن أن يستدل بهذا الدليل الخ) يريد أن اثبات الواجب الصانع موقوف على ابطال الدور أيضاً لكن الشارح اكتفى بأحدهما لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضاً * أقول الظاهر أن الشارح لم يتعرض لابطال الدور لظهور بطلان توقف الشئ على نفسه (قوله وما باطلان) قيل ممنوع لم لا يجوز أن تكون منهية كل منهما علة لوجود الآخر * والجواب أن الشئ مالم يجب

لم يوجد كما بين في المطولات (قوله يبطل التسلسل في جانب العلل فقط) لانه لا يجوز أن يقال اذا كان كل واحد علة لما بعده فللمجموع من حيث المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء معلول (قوله وهي لا تكون الا مجتمعة) لم يقل مرتبة لان الترتب شرط في البرهان الثاني أيضا على ما اختاره الحنفي والا لما احتاج الى الترتب الزماني * قال بعض الافاضل ولا يحتاج الى ترتب زماني أيضا فانا نعتبر جميع النفوس الناطقة (٣٢٦) جملتين إحداها بدون نفس زيد مثالا والاخري مع زيد ثم نطبق

السلام لما خالفه (قوله بين انتهاء شرعية هذا الحكم) لما ورد في الحديث من أنه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام أو السيف (قوله فالانتهاء حينئذ) أي حين بين النبي عليه السلام انتهاء شرعية الجزية (قال الشارح على جميع الشرائط) أي شرائط الراوي للحديث (قوله فيما يتعلق بأمر الشرائع) أي في تبليغ الاحكام ودعوي الرسالة (قوله اذ لو جاز الخ) أي لو جاز الكذب عمداً فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه دلالة قطعية لا تدّى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (قوله وهو) أي بطلان دلالة المعجزة دلالة قطعية (قوله وهكذا في السهو) عند الأكثر أي لو جاز الكذب سهواً فيما يتعلق بأمر الشرائع أي في تبليغ الاحكام لبطال دلالة المعجزة وهو محال (قوله وقال القاضي دلالة المعجزة فيما نعمد اليه) فان المعجزة انما دلت على صدق النبي عليه السلام فيما هو متذكر له وقاصد اليه فلو جاز الكذب فيه لزم بطلان دلالة المعجزة وهو محال (قوله وأما ما كان بلا عمد الخ) أي وأما ما كان من نسيان النبي عليه السلام فلا دلالة للمعجزة على صدقه فيه فلا يلزم من الكذب بطلان دلالة المعجزة (قوله تحت التصديق بالمعجزة) أي لا تدل المعجزة على صدق النبي عليه السلام فيه لان الاحتياج الى المعجزة فيما يدعي ويقصد ولا قصد هنا فلا يكون فيه معجزة (قوله أن الفساد في الظهور) أي في ظهور الكيفية عن الانبياء (قوله والكلام في الصدور) أي صدور الكيفية عن الانبياء ودليل المعجزة لا يدل على فساد صدور الكيفية عنهم * وأجيب عنه بان جواز صدور الكيفية عنهم يستلزم جواز ظهورها عنهم بالضرورة العادية وفساد اللازم يستلزم فساد الملزوم (قوله لان اظهار الاسلام حينئذ) أي حين خوف الهلاك (قوله القاء النفس في الهلكة) والقاء النفس في الهلكة حرام (قوله ورد بانه يفضي الخ) أي جواز اظهار الكفر عند الخوف وهو بدعي البطلان وقوله يفضي الخ صرح به في شرح المواقف (قوله إلى إخفاء الدعوة بالسكينة) وترك تبليغ الرسالة (قوله وقت الدعوة) أي في ذلك الوقت لفلة الوافق وكثرة المخالف فيكون الخوف فيه أزيد (قوله وأيضاً منقوض) أي دليلهم (قوله وفيه بحث) اعلم ان الجمهور لما ادعوا البداهة في بطلان مدعى الشيعة أعني جواز اظهار الكفر عند خوف الهلاك كان ذلك في قوة دعوى البداهة في جواز اظهار الاسلام بل في وجوبه ولذا لم يتعرض للمقدمة القائلة بان الاظهار القاء النفس في الهلكة بالمتنع بل نقض دليلهم بدعوة مسلمة عندهم ائزاما لهم فلا طريق لهم ان يمنعوا مقدمة في أجزاء الدليل بمادة النقض فلا نقض (قوله أي بطريق صرف النسبة الى غيرهم) أي المراد بالمصروف عن المطلوب هو المصروف الخاص بهذا الطريق فلا ينافيه جعل ترك الاولى مقابلا له فتدبر (قوله بحمل العام على ماعدا الخاص)

الجملتين فان كان بازاء كل شخص من الجملة الزائدة شخص من الجملة الناقصة كانت الناقصة مساوية للزائدة هذا خلف وان لم يكن لزم تنافي كل منهما * وأجاب عنه بعضهم باختيار الشق الثاني ومنع لزوم التنافي لجواز كون الزائد في غير المتسق واقفا في الوسط * وقد يختار الشق الاول مطلقاً أي سواء كانت الامور الغير المتناهية مرتبة أو غير مرتبة ويقال لاسم لزوم تساوي الجملتين فان وقوع كل جزء بازاء كل جزء من الجملتين كما يكون بالتساوي يمكن أن يكون بعدم التنافي وإن سمي مجرد ذلك تساوي فلان لم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي فالتعويل على الدليل السابق وان كان مختصاً بجانب العلل (قوله) لانها مرتبة بحسب اضافتها

الى أزمنة حدوثها) منثناً اعتبار هذه الاضافة أن التطبيق بين الجملتين يمكن على وجهين * الاول أن يلاحظ (أي) خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم كل اثنين من آحادهما . والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن النفوس البشرية الصادرة عنه لا تنافي ولا يمكننا الاستدلال بهذا الوجه على تنافي شيء منها * والثاني أن يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما . وقد أطبقوا على أن التطبيق بهذا الوجه

يمكن فيها بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وأنه لا يمكن في المعدومات الصرفة . واختلقوا في الموجودات الغير المتناهية أو الغير الجمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها أيضاً لأن آحاد الجملتين فيها قد انصفت بالوجود في الجملة فيكفي تطابق بعضها لبعض في نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة لانه لا تطابق بين آحادها لا بحسب نفس الامر ولا بحسب فاعاناه * وذهب الحكماء الى عدم امكان جريان التطبيق في الامور المتعاقبة لانها معدومة في الحقيقة (٣٢٧) عند صد التطبيق فلا تطابق فيها

بينها في نفس الامر أيضاً وكذا الموجودات المترتبة لا توصف بالتطابق مالم تلاحظ خصوصياتها ولم يعين شكل واحد منها مرتبة والا فلا معنى لمطابقة فرد منها لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا تنامي الحركات الفلسفية والنفوس الناطقة من جانب الماضي والحشي الفاضل وأشار الى لزوم اعتبار الترتيب لا مكان التطبيق دون الاجتماع * ويمكن أن يقال انما اعتبر اضافة النفوس الى الازمنة لانزام الحكماء في قولهم بعدم تنامي النفوس . لكن رد عليه أن أجزاء الزمان غير مجتمعة فلا يجري التطبيق فيها بين النفوس الناطقة باعتبار اضافتها الى الازمنة أيضاً على زعم الحكماء * قيل المقصود ما أفاده الحكماء لانه لا تطابق فيها بين الامور الغير المجتمعة والغير المترتبة لا بحسب

أي العام هو المصروف عن ظاهره والمصروف عن المطلوب العام لما جعل مقابلاً له مصروف عن الظاهر الخاص أريد به ماعدا الخاص (قوله فيه منع الخ) إن لفظ لاشك من ألفاظ البداهة فهم ادعوا البداهة في أن خيرية الامة بحسب كالم في الدين فلا يرد منع (قوله بحسب سهولة تقيادهم) من غير نزاع (قوله وفيه ما فيه) أي على تقدير تسليم ما ذكر لا يخرج الاستدلال عن الضعف (قوله وقد بوجه) أي بالاستدلال المذكور (قوله هو الاتصال) أي دخول المستثنى في المستثنى منه (قوله والاولى أن يجاب) وجه الاولوية أن الجواب المذكور في الشرح على خلاف الظاهر (قوله وفيه نظر الخ) وأجيب عنه بأن الارهاصات من قبيل الكرامات كما صرح به في شرح المواقف وأن الاستدراج اهانة بالنظر الى الكرامة (قوله قلنا نحن لا ندعي الخ) أي لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد الصالحين غير مقرون بدعوى النبوة فظاهر من مريم ليس بمعجزة لزكريا عليه السلام ولا ارهاص لعيسى عليه السلام ويؤيده علم مريم بأنه من أين حصل وأما قول الشارح في شرح المقاصد ولا يضرننا تسميته ارهاصاً الخ فلا حاجة اليه (قوله فالنزاع لفظي) أي النزاع في أن مظهر من مريم كرامة لها أو ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام لفظي (قوله ولا يخفى فساد) اذ كلامنا في أن مظهر من مريم نسميه كرامة أو ارهاصاً (قوله اعلم ان يتناوب الف اشباع الخ) أي يتناوب بينهما مشبعة أو متصلة بما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة ولكونهما طرفين يتضمنان معنى المجازاة لا بد لها من جواب والعامل فيهما الجواب اذا كان مجرداً من كلمة المفاجأة والافعى المفاجأة كذا في شرح الكرماني لصحيح البخاري (قوله حاصله أن الاشتباه) أي اشتباه الكرامة بالمعجزة (قوله وعند عدم الادعاء) أي عدم ادعاء الولي الرسالة لنفسه (قوله أن عند الكرامة بمعجزة الخ) أي جعل الكرامة بمعجزة باعتبار دلالة على صدق دعونه وحقيقة نبوته لا أنها حقيقة المعجزة لما قد عرفت أن حقيقة المعجزة بحسب ظهورها على يد المدعي ومقارنتها للتحدى (قوله انما هو بطريق التشبيه) أي تشبيه الكرامة بالمعجزة (قوله قال عليه السلام والله الخ) بيان للاحادثة (قوله ومثل هذا السوق) أي مثل هذا التعبير وهو أن يقال ما أحد أفضل من فلان (قوله لانبأت أفضلية المذكور) أي الشخص المذكور في هذا السوق (قوله لم يقد الفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام) أي تفضيل أبي بكر * لا يخفى أن المقصود بيان التفاضل فيها بين الخلفاء الاربعة وأنهم أفضل الصحابة في الاحياء بعد النبي عليه السلام فلو أريد كل بشر بعده عليه السلام حصل المقصود (قوله ولذلك قال الخ) أي لعدم الصراحة (قوله وقد ذهب البعض) أي بعض أهل السنة (قوله الى سقيفة بني ساعدة) ساعدة اسم من أسماء الاسد وبه سعى الرجل وبنو ساعدة قوم من الانصار

نفس الامر ولا بحسب فعلنا * وأجيب بأن المراد من التطبيق الفرضي المتصور بالاجمال لا بالتفصيل ويكفي فيه الوجود في الجملة لحصول الامتياز به بخلاف المعدومات المحضة تدبر (قوله إذ كل جملة توجد الخ) علة للكفاية لاعلة للفاوثة كما توهم * يعني أن انطباق الاجزاء المترتبة يستلزم تنامي الاجزاء المترتبة يستلزم تنامي حدوث النفوس الناطقة انضم المتنامي الى متناه مراً متناهية يستلزم تنامي الشكل (قوله فان الذهن لا يقدح الخ) علة لاقتطاع الوهم أي اعتبار العقل فلم يكن برهان التطبيق

جارياً (قال الشارح ولا يرد النقض الخ) بأن يقال إن دليلكم بجميع مقدماته جار في مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات مع تخلف المدعي فإن كلا منها غير متناه * وحاصل كلام الشارح أن يقال له غير المتناهي منه فرضي لا يجري فيه برهان التطبيق وما دخل تحت الوجود منه يجري فيه برهان التطبيق فالمدعي غير متخلف لانه متناه فلا يرد على الشارح أن أول كلامه يدل على أن النقض بالمراتب (٣٢٨) الممكنة من الاعداد والمقدورات الممكنة أيضاً وإن كانت موهومة

فرضية وآخر كلامه يدل على أن النقض بالموجودات منها (قوله ولو سلم الخ) مستفاد من قول الشارح وذلك لأن معنى لاتناهي الاعداد الخ أنا لا نختار في الجواب اعتبار انقطاع الوهم لانه يمكن مع عدم انقطاعه أيضاً * وفيه أنه لو لم ينقطع الوهم لوجد العقل في إزاء كل فرد من الجملة الاولى فرداً من الجملة الثانية لا إلى نهاية فيلزم تساويهما بعكس عدم الانقطاع فكأن الموجودات فاستحالة ذلك استحالة هذا وجوازه جوازه قائل (قوله فإن مراتب الاعداد الخ) وكذا المقدورات والمعلومات فبرهان التطبيق جار في كل منهما باعتبار علم الله تعالى وإن لم يكن جارياً باعتبار أوهام الناس وغوهم وبعض الفاسرين لما لم يتفطنوا للمراد أجاب بأن كلا منهما غير متسق

والسقيفة بوزن الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة وهي بمنزلة الدار لهم (قوله أي أنوا بكرة) أي الصحابة (قوله بشبهة هي ترك الفصاح) أي ترك علي رضي الله عنه فصاح الاشخاص الذين قتلوا عثمان وقت الظهر (قوله أي الخلافه على الولاء) أي التوالي من غير فاصلة زمان (قوله فإن وجوب المعرفة) أي معرفة إمام زمانه (قوله وجوب الحصول) أي حصول الامام بالفعل (قوله وهذه الادلة) المذكورة في الشرح (قوله لمطلق الوجوب) أي للوجوب على الله أو على الخلق وللوجوب بدليل سمي أو عقلي (قوله أصلاً) أي لاعتقلاً ولا سمعاً (قوله فليطلان قاعدة الوجوب) فلا يجب نصب الامام على الله لاعتقلاً ولا سمعاً (قوله والحسن والقبح العقليين) أي وليطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين فلا يجب علينا فتعين أنه يجب علينا سمعاً (قوله وأيضاً لو وجب الخ) هذا دليل آخر على أن نصب الامام ليس بواجب على الله أصلاً (قوله لما خلا الزمان الخ) واللازم باطل فاللزوم مثله (قوله ومعنى النسبة الى الجاهلية) بأن يقال مئة جاهلية (قوله على طريق أهل الجاهلية) قبل النبي عليه السلام (قوله وقد يقال الخ) اعترض على الدليل السمي بأنه لم لا يجوز أن يراد بالامام هنا النبي عليه السلام (قوله هنا بالامام النبي عليه السلام) أي في قول النبي عليه السلام من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية (قوله وقد يجاب) بجواب آخر عن قول الشارح فإن قيل فعلى ما ذكر الخ (قوله يرد عليه أن الشرط الخ) أصل الاستدلال أنه لو كانت العصمة شرطاً للامام لما أجمعوا على إمامة أبي بكر مع عدم قطعهم بعصمته والتالي باطل بداهة لاسترة فيه فالقديم مثله والملازمة بينة فلا تغفل (قوله وعدم القطع إنما ينافي الثاني لا الاول) أي نفس العصمة (قوله وعدم قطع أهل البيعة الخ) أهل البيعة جمهور الصحابة رحمهم الله وعدم قطعهم بعصمة أبي بكر رحمه الله بين لا يقبل المنع (قوله عدم خلق الله الذنب) فيه * فغير المصوم من خلق الله فيه الذنب فلا يرد عليه أنه إنما يلزم أن يكون ظالمًا أن لو خلق الله فيه ذنباً مسقطاً للعدة وهو غير لازم إذ قد يخلق الله فيه ذنباً صغيراً من غير إصرار عليه أو يخلق ذنباً مسقطاً للعدة لكن يتوب فلا يكون ظالمًا (قوله قلت معنى قوله الخ) فيه منع بل ماهية العصمة عند أهل السنة أن لا يخلق الله الذنب في العبد (قوله أن ما لها وغايتها ذلك) أي أن لا يخلق الله الذنب في العبد (قوله فهي ملكة اجتناب المعاصي الخ) هذا بناء على ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال غير المصوم أي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم أن يكون عاصياً بالفعل فضلاً عن أن يكون ظالمًا * لكن يحتمل أن يكون تفسير الشارح العصمة بالملكة تسامحاً منه توسعة في الجواب واعتماداً على ما ذكره في هذا الكتاب فتدبر (قوله لا يلزم أن

فرضية وآخر كلامه يدل على أن النقض بالموجودات منها (قوله ولو سلم الخ) مستفاد من قول الشارح وذلك لأن معنى لاتناهي الاعداد الخ أنا لا نختار في الجواب اعتبار انقطاع الوهم لانه يمكن مع عدم انقطاعه أيضاً * وفيه أنه لو لم ينقطع الوهم لوجد العقل في إزاء كل فرد من الجملة الاولى فرداً من الجملة الثانية لا إلى نهاية فيلزم تساويهما بعكس عدم الانقطاع فكأن الموجودات فاستحالة ذلك استحالة هذا وجوازه جوازه قائل (قوله فإن مراتب الاعداد الخ) وكذا المقدورات والمعلومات فبرهان التطبيق جار في كل منهما باعتبار علم الله تعالى وإن لم يكن جارياً باعتبار أوهام الناس وغوهم وبعض الفاسرين لما لم يتفطنوا للمراد أجاب بأن كلا منهما غير متسق

فلا يجري التطبيق ولم يعلم أن التطبيق على قسمين والاتساق والترتب شرط في أحدهما دون الآخر كما مر (يكون) ذكره * وأجاب تارة بأنه لاستحالة بالنسبة الى العلم المحيط والكلام في احاطة الاوهام * ومنشؤه عدم الاطلاع على مراد الناظر والقاء كلام في الين * وبعضهم بأن علمه تعالى صفة واحدة والتكثير إنما هو في تعلقاته والتعلقات أمر عديم غير موجود لافي الخارج ولا في نفس الامر * ولو سلم وجودها في نفس الامر لان لم عدم تناهيها لانه يجوز أن يتعلق بجميع الاشياء بتعلق

واحد أو تعلقات متناهية * وأمثال هذه الأباطيل لا يليق أن تكون مكتوبة في الدفاتر حتى لا يخبر بها أوهام المبتدئين واللائق بحالنا أيضاً أن لا نعرض لسؤاله ولا لجوابه لكن نخاف أن يعجز عن حله بعض الطالبين • فنقول لا يخفى أن المراد إيراد النقض بمراتب الأعداد والمقدورات والمعلومات بل بكل نوع من نعيم الجنان فإن كلا منها متناه وعلمه تعالى متعلق به مفصلاً في الأزل لأن علمه بجميع الأشياء أولى متعلق بجميع الجزئيات في الأزل (٣٢٩) عندنا فريد هذا النقض على من

يقول به لأعلى من يقول بحدوث علمه ولأعلى من يخصه بالكلية • ولعل وجه التأمل هذا وليس المراد النقض بنفس علمه أو بتعلقه فيجري برهان التطبيق في تلك الأمور الغير المتناهية بحسب علمه تعالى وإن لم يجز باعتبار أوهام الناس (قوله) توضيحه أن التناهي وعدم التناهي فرع الوجود الخ (يعني هذا مراد الشارح وإن كان مردوداً بما ذكره المحشي في القول السابق ومنهواً عند المتكلمين فأنهم يقولون خلاه متناه وخلاه غير متناه وهو أمر عديم أي معدوم في الخارج عندهم ولا يقولون بالوجود الذهني والقول بأن هذا الانصاف وأمثاله على فرض الوجود ممنوع فأنهم يقولون زمان متناه وزمان غير متناه وعدم أزلي وأبدى مع قطع النظر عن الوجود وفرضه

يكون صاحباً بالفعل) فإن المعصية أعم من الظلم فليس كل عاص ظالماً على الإطلاق كذا في شرح المقاصد (قوله أخص من المعصية) بناء على أن الظلم ارتكاب معصية مسقطه للعادلة مع عدم التوبة والصالح لأعلى أن الظلم هو التعدي على الغير إذ قد يكون ظلم العبد لنفسه (قوله وقد يجاب أيضاً) عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين (قوله على أن صيغ الأفعال للحدوث) لا للبقاء والاستمرار (قوله قالوا يشترط العدالة الخ) هذا تأييد لا شرط عدم الفسق (قوله هذا إنما يتم) أي أنه يعلم النبي عليه السلام من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره (قوله في خصوصيات الأشخاص) أي في لمن خصوصيات الأشخاص (قوله وأما في الطوائف المذكورة) أي في لمن الطوائف المذكورة (قوله فلا بل ترتب اللعن الخ) أي ليس اللعن للطوائف المذكورة بالأوصاف لما أنه يعلم من أحوال الناس لأن اللعن في اللغة إبعاد عن الخير فاللعن على الوصف إبعاد من الخير والمقصود التهي عن ذلك الوصف (قوله على أنه المناط) أي مناط اللعن (قوله من مقاصد الفن) أجيب عنه بأنه لو سلم أنه من مقاصد الفن فليس جميع المباحث التي ذكرها المصنف بعد الفراغ من مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية بل أنها ليست من معناه ومعظم مقاصده وسيد كر بعضاً من جنس هذه المباحث (قوله أنه عصمه من الذنوب) أي حفظه بأن لا يخلق فيه الذنب (قوله لا يدفع كفرهم) لأن حدوث العالم بما علم ضرورة من الدين (قوله هذا في غير الإجماع القطعي الخ) أي كفر المستحل للمعصية التي ثبت كونها معصية بدليل قطعي ولم يكن المستحل مؤولاً في غير ضروريات الدين متفق عليه بخلاف كفر المنكر للإجماع القطعي فإن فيه خلافاً فعند البعض إنكار الإجماع القطعي كثر وعند البعض ليس بكفر وقد صرح به في آخر شرح المواقف (قوله لعدم اختلافهما) أي حرمة الزنا وقتل النفس (قوله فالحكمة فيه ليست ذاتية) لأن حرمة الحرمة تابعة لمصلحة الوقت وصوم رمضان أمر تعبدى فعدمها لا ينافي الحكمة كما في الأمم السابقة (قوله لجواز أن يكون إخباراً عن كونه من المنظرين) لا يخفى أن ترتيب قوله فأنك من المنظرين على دعاه البليس يأتي عن أن يكون إخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق (قوله في أمور الدنيا) لأنها عامة شاملة للمؤمنين والكافرين (قوله ولا يستجاب في أمور الآخرة) لأن رحمته فيها خالصة للمؤمنين (قوله بمحتمل أن يكون التخصيص) أي تخصيص سليمان بالذكر (قوله لكون مافهم سليمان أحق) وهو لا ينافي حقيقة مافهم داود عليه السلام فيكون اجتهاده صواباً لا خطأ (قال الشارح لا تفرقة في العبريات) فإن قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار عام لكل فرد لا أن يكون لبعض دون بعض وحينئذ يلزم أن يكون بعض المجتهدين يحكم بالخطر وبعضهم بالإباحة في حكم واحد

(قوله وحاصل الدفع الخ) الظاهر أن مراد الشارح هو المفهوم السكلي وحاصل الدفع على ظاهر تقدير أن المراد من لفظ الله مفهوم واجب الوجود أو مفهوم الصانع العالم فلا يلزم الاستدراك وما ذكره المحشي جواب آخر وأجاب بعضهم بأن الواحد الخبر بعد خبر عن المحدث للعالم يعني أن المحدث للعالم واحد هو الله وهذا هو المناسب للمعنى وإن كان اعتبار الوصف مناسباً للتعريف باللام فإنه مشتمل من العلم مطلوبة بالدليل والوصف لا يحسن الأبدى العلم والتهبوت عند المخاطب (قوله وهذا التوهم مع دفعه آت في

فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم جمع المتأفين في حكم واحد (قوله إن أريد عدم الفرق) أى إن أريد بقوله لا تفرقة في العمومات بين الأشخاص عدم الفرق بالنسبة إلى الحكم الغير الاجتهادى (قوله فلا تقرب) أى لا يطابق الدليل المدعى اذ كلامنا في الحكم الاجتهادى أى قولنا المجتهد قد بخطي* يراد به أن المجتهد قد بخطي* في الحكم الاجتهادى والدليل انما يثبت أن المجتهد بخطي* في الحكم الغير الاجتهادى فلا تقرب (قوله وإن أريد بالنسبة إلخ) أى إن أريد أنه لا تفرقة بين الأشخاص في العمومات بالنسبة إلى الحكم المطلق اجتهادياً كان أو غير اجتهادى (قوله بل هو أول المسئلة) اذ مآل قولنا المجتهد قد بخطي* إلى أن التفرقة بين الأشخاص في العمومات بالنسبة إلى الحكم المطلق (قوله لا تفضل

العامة) والوجهان الاخيران يفيدان تفضيل العامة *

والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله

ذو الفضل العظيم وصلى الله

على سيدنا محمد النبي

الامى وعلى آله

ومحبه وسلم

بحمده تعالى قد تم طبع هذه المجموعة الشريفة على أحسن وضع وأكمل

نظام بمدا أن اعني بتصحيحها وتنقيحها جمع من أفاضل العلماء

الاعلام * فصار هذه المجموعة أصح ما طبع إلى الآن

وكان هذا الترتيب بمعرفة الفقير إلى الله الغنى

﴿ فرج الله زكي الكردى ﴾ بمطبعته

﴿ مطبعة كردستان المليحة ﴾

بمصر الحمية سنة ١٣٢٩ هجرية

على صاحبها أفضل

الصلاة وأزكى

التحية

قل هو الله أحد) يعنى
يتوهم من ظاهره أيضاً
الاستدراك ويمكن دفعه
بأن يقال المراد من
الوحدة الوحيدة في صفة
وجوب الوجود لافي
الذات وإن أمكن دفعه
بجمله بدلا من الله تعالى
أو خبراً عن هو لاعت
الله فلا يرد أن هذا التوهم
لا يثبت على بعض التقادير
ودفعه أيضاً لا يثبت على
ما اشتهر من أن المراد
من الاحد الوحدة في
الذات * هذا آخر ما كتبه
العلامة محمد الشريف رحمه
الله تعالى * والله الحمد
والمنة وصلى الله على سيدنا
محمد النبي الامى وعلى آله
ومحبه وسلم آمين